حدود قوانین

اسلامی نظریاتی کونسل کی عبوری رپورٹ کا تنقیدی جائزہ

محمد مشتاق احمد

لیکچرر، کلیہ شریعۃ وقانون

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

ادارۂ اشاعت، مدرار العلوم، مردان

نام کتاب: حدود قوانین: اسلامی نظریاتی کونسل کی عبوری رپورٹ کا تنقیدی جائزہ

مولف: محمد مشتاق احمد
0300 5721637،
mmushtaqiiui@yahoo.com

اشاعت: اگست ۲۰۰۶

طابع: شرکت پرنٹنگ پریس لاہور

ملنے کا پتہ: (ا) یونیورسٹی بک شاپ، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، نیو کیمپس، سیکٹر H-10، اسلام آباد

(ب) افتخار احمد فاروق، ناظم آباد، گلبرگ ٹاؤن مردان، صوبہ سرحد

قیمت: ۸۰ روپے

ناشر

ادارہ اشاعت، مدرار العلوم، مردان

صوبہ سرحد

دادا جان

حضرت علامہ مفتی مدرار اللہ مدرار نقشبندیؒ

اور

نانا جان

حضرت حکیم حافظ ضیاء الاسلامؒ

کے نام

؎ بنایا جن کی مروت نے نکتہ داں ہم کو

فہرست

پیش لفظ

الحمد لله ، و الصلوٰۃ و السلام علی رسول الله ، و علی آله و اصحابه و من والاہ ۔

پچھلے کچھ عرصے سے حدود قوانین پر تنقید کا ایک سلسلہ چل پڑا ہے جو اس لحاظ سے تو ایک خوش آئند امر ہے کہ سوچنے سمجھنے والے لوگوں کی جانب سے قوانین پر تنقید کے ذریعے ان میں موجود خامیوں کے ازالے کی راہ نکلتی ہے ۔ تاہم اس سلسلے میں کی جانے والی تنقید عموما جذباتی نعروں اور اصول قانون (Jurisprudence) سے ناواقفیت کی بنیاد پر ہوتی ہے ۔ اس کے علاوہ ناقدین بالعموم اسلامی قانون سے بالکل ہی ناواقف ہوتے ہیں اس لئے اپنی تنقید میں وہ حدود قوانین اور حدود اللہ کے فرق کو نظر انداز کر دیتے ہیں ۔ فقہاء کرام رحمھم اللہ کی اصطلاح میں ''حد'' کی تعریف کچھ یوں ہے:

عقوبة مقدرة واجبة حقا لله تعالی ۔(۱)

''(شارع کی جانب سے) مقرر کی گئی سزا جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہے۔''

جبکہ ''حدود قوانین'' سے مراد وہ چار آرڈی نینس ہیں جو جنرل محمد ضیاء الحق کے دور حکومت میں ۱۹۷۹ء میں پاکستان میں رائج کیے گئے اور جن کے ذریعے شرعی سزاؤں کو پاکستان کے تعزیراتی نظام کا حصہ بنانے کی کوشش کی گئی ۔ یہ کوشش، ظاہر ہے، انسانی کوشش ہے اس لئے اس میں غلطی کی بھی گنجائش ہے اور کوتاہی کی بھی ۔ اس لئے ان قوانین پر تنقید ایک صحت مند قدم اور خوش آئند امر ہے ۔ لیکن مسئلہ اس وقت پیدا

ہو جاتا ہے جب حدود قوانین اور شرعی حدود کے درمیان فرق کو نظر انداز کیا جائے۔ چنانچہ حدود قوانین پر تنقید کرنے والوں میں بہت سے لوگ حدود اللہ کو بھی تنقید کا نشانہ بنا لیتے ہیں اور حدود قوانین کا دفاع کرنے والوں میں بہت سے لوگ ان قوانین پر تنقید کو حدود اللہ پر تنقید سمجھ کر سیخ پا ہو جاتے ہیں۔

اس جذباتی فضا میں ضرورت اس امر کی تھی کہ سنجیدہ اور فہمیدہ لوگ ایک طرف حدود قوانین کا غیر جذباتی اور حقیقت پسندانہ جائزہ لیں اور دوسری طرف شرعی حدود کی حقیقت اور اسلامی تعزیراتی نظام کا صحیح نقشہ پیش کریں۔ اگر چہ اس خالص قانونی، فقہی اور علمی و تکنیکی مسئلے کو بعض افراد نے میڈیا کے ذریعے ایک سیاسی ایشو بنانے کی بھی کوشش کی، لیکن اس مقصد کے لئے غالباً اسلامی نظریاتی کونسل نے سے بہتر فورم اور کوئی نہیں تھا۔ اپنی سابقہ روایات کے برعکس اس دفعہ اسلامی نظریاتی کونسل نے اس سلسلے میں اپنی رپورٹ اور تجاویز کو ''بصیغۂ راز'' (Confidential) رکھنے کے بجائے اپنی ویب سائٹ پر رکھ دیا ہے۔ اس کا کریڈٹ یقیناً کونسل کے چیئرمین جناب پروفیسر ڈاکٹر محمد خالد مسعود صاحب کو جاتا ہے۔ رپورٹ جناب خالد مسعود اور جناب انعام اللہ نے ۱۷ جولائی ۲۰۰۶ء کو مرتب کیا ہے اور اسے اگست کے پہلے ہفتے میں ویب سائٹ پر رکھا گیا۔ رپورٹ کے متعلق کہا گیا ہے کہ اسے ہر دوسرے ہفتے اپ ڈیٹ کیا جائے گا۔(۲)

یہ رپورٹ ۸۹ صفحات پر مشتمل ہے۔ پہلے دو صفحات میں رپورٹ کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ رپورٹ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ مختلف اداروں، غیر سرکاری تنظیموں اور افراد کی جانب سے دی گئی تجاویز، نیز میڈیا پر جاری بحث کا خلاصہ بھی اس میں سمونے کی کوشش کی گئی ہے۔ رپورٹ نے ابتدا ہی میں کم از کم ایک بات تو قطعی طور پر طے کر دی ہے کہ حدود قوانین کسی ''فرد واحد'' کی اختراع نہیں بلکہ فقہ و قانون کے ماہرین نے کافی غور و خوض اور بحث مباحثے کے بعد ان قوانین کا مسودہ تیار کیا ہے۔ کونسل کے جن ارکان نے حدود قوانین کے مسودے کی تیاری میں اپنا کردار ادا کیا ان میں یہ صاحبان علم شامل تھے: جسٹس (ریٹائرڈ) محمد افضل چیمہ، جسٹس (ریٹائرڈ) صلاح الدین احمد، اے کے بروہی، خالد اسحاق، مولانا محمد یوسف بنوری، خواجہ قمر الدین پیر سیال شریف، مفتی سیاح الدین کاکا خیل، مفتی محمد حسین نعیمی، مولانا ظفر احمد انصاری، مولانا محمد تقی عثمانی، مفتی جعفر حسین مجتہد، مولانا محمد حنیف ندوی، ڈاکٹر ظفر الدین احمد، مولانا شمس الحق افغانی، علامہ سید محمد رضی اور محترمہ ڈاکٹر مسز خاور خان چشتی۔(۳)

ان ناموں پر ایک سرسری نظر دوڑانے سے بھی اندازہ ہو جاتا ہے کہ حدود قوانین کے مسودے کی تیاری کا کام عجلت میں اور کسی ''آمر کی ذاتی خواہشات کے احترام میں'' نہیں کیا گیا۔ خود کونسل کی رپورٹ کے فاضل مرتبین کے بقول:

"The historical significance of this reconstituted Council lies in the fact that among these 17 members of the Council, 11 were reputed religious scholars from different religious schools of thought in Pakistan, two judges and two law experts."(4)

مزید برآں مسودے کی تیاری میں شام کے سابق وزیر اعظم ڈاکٹر معروف الدویلبی، جو فقہ اسلامی پر تحقیق میں بین الاقوامی شہرت کے حامل تھے، سے بھی مدد لی گئی۔ پہلے ان قوانین کا مسودہ عربی میں تیار کیا گیا اور پھر اسے اردو اور انگریزی میں ترجمہ کیا گیا۔

اسلامی نظریاتی کونسل کے موجودہ اراکین کی صلاحیت اور علمی مرتبے پر اعتماد کے باوجود، اور اپنی کم علمی و کم مائیگی کا اعتراف کرتے ہوئے، ہم حدود قوانین کے متعلق ان کی تیار کردہ عبوری رپورٹ کے بعض اہم نکات کا اہم تنقیدی جائزہ لیں گے، لیکن حدود قوانین پر بحث سے پہلے ضروری ہے کہ چند اصولی مباحث طے کیے جائیں۔ چنانچہ اس کتابچے کا باب اول اصولی مباحث کے لئے مختص ہے۔ باب دوم میں حدود کے تصور اور اسلامی فوجداری قانون کے متعلق عمومی مباحث ہیں، جبکہ باب سوم میں حد زنا اور حد قذف سے متعلق چند اہم مسائل کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ آخر میں رائج الوقت حدود قوانین کو اسلامی قانون کے سانچے میں صحیح طور پر ڈھالنے کے لئے ان میں ترمیم کے لئے چند تجاویز دی گئی ہیں۔

اس کتابچے کا اولین مقصد یہ ہے کہ اسلامی قانون حدود کا صحیح ڈھانچہ پیش کیا جائے۔ عصر حاضر میں اسلامی فوجداری قانون پر مختلف زبانوں میں بہت سی اچھی اور مفید کتابیں لکھی گئی ہیں۔ لیکن بالعموم ہوا یہ ہے کہ پیچیدہ مسائل کو عام فہم بنانے کی کوشش میں لوگوں نے over- simplification کی ہے۔ قانونی مسائل کا فہم ویسے بھی ایک خاص ذوق کا متقاضی ہوتا ہے اور اسلامی قانون میں بالخصوص حدود کے نظام کو سمجھنا قانونی اور فقہی طرز فکر کے بغیر ممکن نہیں۔

فقہ اسلامی اور فقہاء کے متعلق عموماً بہت زیادہ غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ بعض لوگ تو ''فقہ کے انبار

''سے نجات کے نعرے بھی بلند کرتے ہیں ۔(۵) یہ نہ صرف قدر ناشناسی ہے بلکہ حقیقت حال سے بے خبری کی بھی دلیل ہے۔فقہ اسلامی مسلمانوں کی ڈیڑھ ہزار سالہ علمی روایت کی سب سے عظیم الشان نشانی ہے۔فقہاء کا کارنامہ کوئی معمولی کارنامہ نہیں ہے۔فقہاء انتہائی غیر معمولی خداداد صلاحیت اور ذہانت نیز دیانت اور اخلاص کے حامل لوگ تھے ۔ پوری پوری صدی میں گنتی کے چند ایک لوگ ایسے ہوتے تھے جن کو اسلامی قانون کے حوالے سے مرجع خلائق کا درجہ حاصل ہو جاتا تھا۔ یہ انتہائی غیر معمولی لوگ اسلامی قانون کے فہم اور تفہیم میں عمریں بسر کرتے تھے ۔قرآن اور سنت کے ایک ایک حرف پر ڈیرے ڈالتے ،رتجگے کرتے ،تب کہیں جا کے کسی مسئلے کے حل تک پہنچتے ۔ بلا مبالغہ وہ امت مسلمہ کے گل سر سبد (انگریزی محاورے کے مطابق Cream of the Nation تھے ۔امت مسلمہ کے ان ذہین ترین اور مخلص ترین لوگوں نے عمریں صرف کر کے جو قانونی نظام وضع کیا ہے اسے عصر حاضر کے ماہرین قانون نظرانداز کریں گے تو اپنا ہی برا کریں گے۔نئی راہیں نکالنے کا شوق ایک فطری امر سہی ،اور اختراع وایجاد ایک مستحسن بات سہی ،لیکن پہیہ دوبارہ ایجاد کرنے کے عمل کو کم سے کم الفاظ میں وقت کا ضیاع اور تحصیلِ حاصل ہی کہا جا سکتا ہے۔

اس کتابچے کے مخاطبین بنیادی طور پر شعبۂ قانون سے تعلق رکھنے والے افراد ہیں جو قانونی پیچیدگیوں اور مسائل سے آگاہ ہوتے ہیں ۔ یہاں میں اس بات اعتراف ضروری سمجھتا ہوں کہ اسلامی قانون کے متعلق بالعموم اور حدود کے متعلق بالخصوص جو کچھ میں نے سیکھا ہے اور اس کتابچے میں پیش کیا ہے وہ میرے استاد محترم جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی کا فیض ہے ۔اللہ تعالیٰ انہیں دنیا و آخرت میں جزائے خیر دے ۔آمین! یہ حقیقت ہے کہ اگر ان کی رہنمائی نہ ہوتی تو اسلامی قانون سے متعلق ان پیچیدہ مسائل کا سمجھنا میرے لئے ناممکن ہوتا۔تاہم ممکن ہے کہ بعض مواقع پر میں ان کا مدعا صحیح طور پر نہ سمجھ سکا ہوں ، یا اسے صحیح طور پر واضح نہ کر سکا ہوں ،اس لئے اگر اس کتابچے کے مندرجات میں کہیں کوئی علمی غلطی ہے تو وہ میرے قصور فہم یا سوءِ تعبیر کا نتیجہ ہوگا۔

میرے والد محترم جناب اکرام اللہ شاہد صاحب ہمیشہ سے میرے لئے مشعلِ راہ کی حیثیت رکھتے ہیں ۔انہوں نے ہمیشہ اختلافِ رائے کو نہ صرف برداشت بلکہ پسند کیا ہے۔ مجھ پر ان کا اعتماد اور مجھ سے ان کی محبت میری زندگی کا سب سے قیمتی سرمایہ ہے۔اس علمی و تحقیقی کام کا بیڑا اٹھانے کے لئے مجھے حوصلہ انہوں نے

ہی دیا۔

رب اوزعنی ان اشکر نعمتک التی انعمت علی و علی والدی ، و ان اعمل صالحا ترضٰه ، و اصلح لی فی ذریتی ، انی تبت الیک و انی من المسلمین۔

محمد مشتاق احمد

۲۳ رجب ۱۴۲۷ھ

(۱۹ اگست ۲۰۰۶ء)

حواشی

۱) ملک العلماء علاؤ الدین الکاسانی ، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ، (کوئٹہ، المکتبۃ الرشیدیہ)، کتاب الحدود ، ج ۵، ص ۴۸۶

۲) یہ رپورٹ کونسل کی سرکاری ویب سائٹ <www.cii.gov.pk> پر موجود ہے ۔ ۱۹ اگست ۲۰۰۶ء کو اس ویب سائٹ پر رپورٹ کا نیا نسخہ دستیاب تھا جس کے کل صفحات ۱۷۶ ہیں ۔ تاہم مواد اور دلائل میں کوئی خاص اضافہ نظر نہیں آیا ۔ اس کتابچے میں رپورٹ کے جس نسخے کے حوالے دیے گئے ہیں وہ وہی ہے جو ۱۷ جولائی کو تیار کیا گیا تھا۔

۳) اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ برائے سال ۷۸۔۱۹۷۷ء، ص ۶۔۱۰

۴) ''عبوری رپورٹ''، ص ۹

۵) جاوید احمد غامدی، اسلامی علوم کے اساسی مسائل، (دانش سرا، لاہور)، ص ۷

باب اول:

چند اہم اصولی مباحث

اولاً: اسلامی نظریاتی کونسل کا طریق کار

اسلامی نظریاتی کونسل ایک آئینی ادارہ ہے اور اس کی تشکیل کے متعلق بنیادی اصول آئین نے ہی طے کیے ہیں۔ اس کے اختیارات اور دائرۂ کار (frame of reference) کے متعلق امور بھی آئین کے تحت طے شدہ ہیں۔ (۱) لیکن سوال یہ ہے کہ کونسل کیسے اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ کسی قانون کی کوئی شق اسلامی احکام (Injunctions of Islam) سے متصادم ہے یا نہیں؟

پہلے تو یہی بات متعین نہیں کہ ''احکام اسلام'' سے مراد کیا ہے؟ آئین میں ''احکام اسلام'' کی کوئی تعریف پیش نہیں کی گئی، نہ ہی اعلیٰ عدالتوں نے ابھی تک اس اصطلاح کی وضاحت پیش کی ہے۔ کونسل نے اپنی ''سالانہ رپورٹ سال ۱۹۸۶ء'' میں سینیٹ کے پاس کردہ ''شریعت بل'' کے متعلق اپنی سفارشات میں ''شریعت'' کی یہ تعریف پیش کی ہے:

''شریعت سے مراد قرآن وسنت میں مذکور احکام اسلام ہیں۔'' (۲)

اس کا انگریزی ترجمہ یوں کیا گیا ہے:

"Shariah means the Injunctions of Islam as laid down in the Holy Qur'an and Sunnah."

لیکن اس رپورٹ میں بھی ''احکام اسلام'' کی تعریف پیش نہیں کی گئی۔ تاہم تعریف کی توضیح میں بتایا گیا ہے:

''احکام اسلام کی تشریح میں رہنمائی کے لئے درج ذیل مآخذ سے استفادہ کیا جائے گا۔

(۱) سنت خلفاء راشدین (۲) تعامل صحابہ (۳) اجماع امت (۴) مسلمہ فقہائے اسلام کی تشریحات وآراء۔''(۳)

یہاں ایک اور امر بھی قابل غور ہے۔ کیا کونسل اپنی پرانی سفارشات پر عمل کی پابند ہے؟ بہ الفاظ دیگر کیا کونسل اپنی سابقہ رپورٹوں کو قانونی نظیر (Precedent) کی حیثیت دیتی ہے؟ اس کا جواب غالباً نفی میں ہے۔ اسی لئے کونسل نے حدود قوانین کی شریعت سے مطابقت معلوم کرنے کا کام نئے سرے سے شروع کیا ہے، حالانکہ حدود قوانین کا مسودہ کونسل نے ہی ۱۹۷۸ء میں تیار کیا تھا۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو پھر یہ اور بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ ''احکام اسلام'' کی کوئی معیاری تعریف متعین کی جائے۔ کیا ''حکم اسلام'' کی وہی تعریف مناسب رہے گی جو ''حکم شرعی'' کے لئے فقہاء نے مقرر کی؟ یا اسے چھوڑ کر ایک نئی تعریف مقرر کی جائے؟ (۴)

اگر ایک لمحے کے لئے ''احکام اسلام'' کی تعریف کی تعیین کا مسئلہ نظر انداز کیا جائے تو دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ احکام اسلام، جو کچھ بھی وہ ہوں، کے ساتھ تصادم کا فیصلہ کونسل کس بنیاد پر کرتی ہے؟ کونسل نے قرآن وسنت کے آپس میں تعلق، خبر واحد کی حجیت، نسخ قرآن، عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید، مجمل کی تفسیر اور اس طرح کے دیگر اصولی مباحث میں کیا نظریہ اپنایا ہے؟ یہاں اس بات کی بھی وضاحت ضروری ہے کہ اصول فقہ کے متعلق ایک عام غلط فہمی یہ پائی جاتی ہے کہ تمام مذاہب فقہ کو اصول کے معاملے میں ''ایک نظریہ'' کا علمبردار سمجھا جاتا ہے۔ (۵) عصر حاضر میں مختلف مذاہب سے اخذ ورد کے نتیجے میں جو مضحکہ خیز صورتیں پیدا ہوئی ہیں ان کی سب سے بڑی وجہ یہی غلط فہمی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فقہائے اسلام نے اصول کے معاملے میں کم از کم تین نظریے اپنائے ہیں۔ (۶) ایک نظریے کے تحت جب ایک اصول مان لیا گیا تو دوسرے اصول بھی اسی نظریے کے مطابق مقرر کیے گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر مذہب ایک اندرونی طور پر مستحکم قانونی نظام کی صورت میں ابھرا۔ فروع سے بھی آگے بڑھ کر جب اصول میں بھی ''تلفیق'' کی راہ اختیار کی جاتی ہے تو نتیجہ قانون کے اندر تضادات (Analytical Inconsistency) کی صورت میں نکلتا ہے۔ اس لئے احکام اسلام کی تعریف متعین کرنے کے بعد کونسل کے لئے کرنے کا پہلا کام یہ ہے کہ وہ قرآن وسنت سے

احکام اسلام کے اخذ، اور پھر ان اخذ شدہ احکام کے ساتھ قوانین کے تصادم یا عدم تصادم کا فیصلہ کرنے کے لئے اصول متعین کرلے۔

اس عبوری رپورٹ میں کونسل نے اپنی ''اصول فقہ'' کی کچھ وضاحت اس طرح کی ہے:

"Shari'ah Sources for the Council Draft:

Shari'ah foundations mean the Qur'an and Sunnah, which are the sources for finding the laws. The methods of Qiyas and Ijtihad are employed to find a law in the light of these sources when a law is not given in the Qur'an and Sunnah. The legal position of a law deduced on the basis of Qiyas and Ijtihad varies, depending on whether they agree or differ on the validity of a deduced law. The weakness and the strength of this validity are categorized accordingly into Fard, Wajib and Sunnah." (7)

یہ پیراگراف، افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے، چند در چند غلط فہمیوں کا مجموعہ ہے۔

اولاً: اجتہاد صرف اس صورت میں ہی نہیں کیا جاتا جب قرآن وسنت میں حکم نہ پایا جائے، بلکہ قرآن وسنت کی نصوص کی تعبیر وتشریح اور تفسیر وتوضیح، جسے اصطلاحاً ''بیان'' کہا جاتا ہے، بھی اجتہاد کے مفہوم میں شامل ہے۔(۸)

ثانیاً: جب قرآن وسنت میں حکم نہیں دیا گیا تو پھر اجتہاد اور قیاس کے ذریعے حکم کیسے ڈھونڈا جاتا ہے جبکہ آپ نے پہلے ہی یہ تعین کرلیا ہے کہ حکم کے مآخذ صرف قرآن وسنت ہی ہیں؟ کیا اس کا یہ مطلب ہوا کہ اس صورت میں حکم قرآن وسنت میں ہی ڈھونڈا جائے گا؟ لیکن آپ تو پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اجتہاد اس صورت میں کیا جاتا ہے جب حکم قرآن وسنت میں موجود نہ ہو۔ تو کیا اس صورت میں مجتہد اپنی رائے سے حکم کا تعین کرے گا؟ اگر ہاں تو کیا اس طرح وہ خود شارع (Lawmaker) نہیں بن جاتا؟ اس قباحت سے بچنے ہی کے لئے فقہائے اسلام نے بطور اصول یہ بات طے کی کہ قیاس کے لیے اصل یا مقیس علیہ (Original Case) کا نصوص میں موجود ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اجتہاد کے دیگر طرق کے لیے بھی بنیاد کا نصوص میں موجود ہونا انہوں نے ضروری قرار دیا۔(۹)

ثالثاً: قیاس کے ذریعے ماخوذ حکم کی قوت وضعف کا انحصار قائسین کے اتفاق یا اختلاف پر نہیں بلکہ ان دو مقدمات (Premises) کی قطعیت یا ظنیت پر ہے جن پر قیاس قائم ہوتا ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ حکم اصل کی علت فلاں وصف ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ یہی علت فرع میں موجود ہے۔ اگر یہ دونوں مقدمات قطعی ہوں تو قیاس بھی قطعی ہوگا، اور اگر ان میں ایک بھی مقدمہ ظنی ہو تو قیاس بھی ظنی ہوگا۔(۱۰)

رابعاً: حکم تکلیفی کی فرض، واجب یا سنت میں تقسیم کی بنیاد یہ نہیں کہ جس قیاس یا اجتہاد کے ذریعے یہ حکم اخذ کیا گیا وہ قوی ہے یا ضعیف۔ بلکہ اس تقسیم کی بنیاد کچھ اور ہے۔ نیز یہ تقسیم صرف قیاسی یا اجتہادی احکام کے لئے نہیں، بلکہ نصوص میں صراحتاً مذکور احکام کے لئے بھی ہے۔ مزید برآں یہ تقسیم حکم تکلیفی کی پوری تصویر نہیں دیتی، کیونکہ اس میں حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور مباح کا ذکر نہیں ہے۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہ حکم شرعی کی ایک اور بھی قسم ہے جو نصوص میں مذکور بھی ہوتی ہے اور اجتہاداً اخذ بھی کی جاسکتی ہے اور وہ ہے حکم وضعی (شرط، سبب، مانع، صحت، بطلان، فساد، عزیمت اور رخصت)۔(۱۱) کیا کونسل بھی جان آسٹن کی طرح حکم کو Command کا مترادف سمجھتی ہے؟ بلکہ جان آسٹن تو Negative Commands یعنی نواہی کا بھی ذکر کرتا ہے اور کونسل صرف Positive Commands یعنی اوامر ہی کو حکم کہہ رہی ہے۔

ثانیاً: قوانین کو اسلامیانے کا عمل اور چند اہم اصول

پاکستان میں قوانین کو اسلامیانے (Islamization of Laws) کے لئے جو مختلف کوششیں ہوئیں ان میں صاحبان اختیار نے بالعموم فقہاء اور اصولیین کی وضع کردہ اصول فقہ کو نظر انداز کر کے چند نئے اصول متعین کیے ہیں۔ حدود قوانین پر تنقید کے سلسلے میں بھی انہی اصولوں کا حوالہ بار بار دیا جاتا ہے اور اسلامی نظریاتی کونسل کی اس عبوری رپورٹ میں بھی ان کا تذکرہ ملتا ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان اصولوں پر بحث کر کے ان کی اصل حقیقت واضح کی جائے، تا کہ ان کے ذریعے جو غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں وہ دور ہوں۔

عقل وفطرت کی رہنمائی

بعض لوگ کہتے ہیں کہ حدود سزائیں ''فطری اصول عدل'' (Principles of Natural Justice) سے ہم آہنگ نہیں ہیں اس لیے انہیں ختم کر کے ان کی جگہ ایسی سزائیں مقرر کرنی چاہئیں جو فطری اصول عدل کے موافق ہوں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ اصول عدل کیا ہیں؟ انصاف کیا ہے اور ناانصافی کسے کہتے ہیں؟ اس کا تعین کون کرے گا؟

اسی طرح کی ایک بحث مغربی ماہرین قانون میں بھی چھڑی ہوئی ہے۔ Positivists کا کہنا ہے کہ ریاست کا وضع کردہ ہر قانون صحیح اور واجب التنفیذ ہے اگر وہ مقررہ ضابطے کے مطابق وضع کیا گیا ہو۔ قانون کی صحت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کہ وہ ایک ''اچھا'' قانون ہے یا ''برا''۔ اس کے برعکس Naturalists کا کہنا ہے کہ اچھائی اور برائی، انصاف اور ناانصافی اور ''فطری اصول عدل'' کا علم ''عقل وفطرت'' کے ذریعے حاصل ہوسکتا ہے۔ ریاست کا وضع کردہ صرف وہی قانون صحیح اور قابل تنفیذ ہے جو عقل وفطرت کے ان اصولوں کی رو سے صحیح ہو۔(۱۲) مایۂ ناز امریکی قانون دان Oliver Wendell Holmes، جو امریکی سپریم کورٹ کے جج بھی رہے، نے بجا طور پر ان اصولوں کے ذریعے قانون کی صحت یا عدم صحت کا اندازہ لگانے کے عمل کو "ominous brooding in the sky" قرار دیا۔(۱۳)

کچھ اسی قسم کی بحث اصول فقہ اور علم کلام میں بھی ملتی ہے۔ معتزلہ کا کہنا تھا کہ حسن وقبح اشیاء کی ذاتی خصوصیات ہیں اور ان کا علم عقل کے ذریعے حاصل ہوسکتا ہے۔(۱۴) گویا شریعت نے جس کام کا حکم دیا اس کی اچھائی عقل کو پہلے ہی سے معلوم تھی، اور جس کام سے منع کیا اس کی برائی بھی عقل پہلے ہی سے جانتی تھی۔ ان میں بعض جری لوگ تو یہاں تک پہنچ گئے کہ انہوں نے قرار دیا کہ جسے عقل برا کہے شریعت اسے لازماً ممنوع قرار دے گی اور جسے عقل اچھا کہے شریعت اسے لازماً مامور بہ قرار دے گی۔ گویا عقل کو شریعت پر حاکم قرار دیا گیا۔ مولانا امین احسن اصلاحی کہتے ہیں:

''یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اشیا کے درمیان خبیث وطیب کا فرق محض ایک امر اضافی ہے، اس کی کوئی عقلی یا فطری واخلاقی بنیاد نہیں ہے۔۔۔ ایسا سمجھنا صریح سوفسطائیت ہے۔''(۱۵)

اس کے برعکس امت مسلمہ کے اہل علم کی انتہائی غالب اکثریت نے قرار دیا کہ حسن وقبح کا معیار عقل نہیں بلکہ شریعت ہے۔ جسے شریعت نے حرام قرار دیا وہ برا ہے، اور جسے شریعت نے واجب قرار دیا وہ

اچھا ہے۔ انسانی عقل حسن و قبح کی پہچان میں ٹھوکر کھا سکتی ہے، اس لئے اسے معیار نہیں قرار دیا جا سکتا۔ (۱۶)
اولاً تو یہ بات ہی متنازعہ ہے کہ عقل کے ذریعے حسن و قبح کا قطعی علم ہو سکتا ہے۔ ثانیاً اگر یہ مان بھی لیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عقل کا یہ فیصلہ قانونی حیثیت کیسے حاصل کر لیتا ہے؟ یعنی یہ حکم شرعی کیسے بن جاتا ہے؟ (۱۷) اسی لئے فقہاء نے ''حکم شرعی'' کی تعریف میں صراحتاً قرار دیا کہ وہ شارع کا خطاب ہے۔ (۱۸) گویا جو شارع کا خطاب نہیں ہے وہ حکم شرعی بھی نہیں ہے۔

یہی سوال مغربی مفکرین بھی کرتے ہیں۔ Positivists کا کہنا ہے کہ اگر اچھائی اور برائی کا علم عقل کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے تو وہ قانون کیسے بن جاتا ہے؟ Naturalists میں مختلف گروہ اس سوال کا مختلف جواب دیتے ہیں لیکن سب سے دلچسپ ان لوگوں کا قول ہے جو قانون فطرت کو قانون خداوندی کا حصہ سمجھتے ہیں۔ جان آسٹن ان لوگوں کے قول کا خلاصہ یوں ذکر کرتے ہیں:

"Of the Divine laws, or the laws of God, some are *revealed* or proclaimed, and others are *unrevealed*. Such of the laws of God as are unrevealed are not unfrequently denoted by following names and phrases: 'the law of nature'; 'natural law'; 'the law manifested to man by the light of nature or reason'... Paley and other divines have proved it beyond a doubt, that it was not the purpose of Revelation to disclose the *whole* of these duties. Some we could not know, without the help of Revelation; and these the revealed law has stated distinctly and precisely. The rest we may know, if we will, by the leght of nature and reason; and these the revealed law supposes or assumes. It passes them over in silence, or with a brief and incidental notice." (19)

عصر حاضر میں اس قسم کی آرا بعض مسلمان اہل علم کی جانب سے بھی پیش کی گئی ہیں۔ مثلاً مولانا امین احسن اصلاحی ''بدیہیات فطرت'' کو شریعت الٰہی کا حصہ قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

''فاتوھن من حیث امرکم اللہ (تو ان کے پاس آؤ، جہاں سے اللہ تعالیٰ نے تمہیں حکم دیا ہے) [البقرۃ، آیت ۲۲۲] سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ تمام بدیہیات فطرت اللہ کے اوامر میں شامل ہیں اور اس پہلو سے وہ شریعت الٰہی کے اجزا ہیں، اگرچہ لفظوں میں خدا کی طرف سے ان کا حکم دیا گیا ہو یا نہ دیا گیا ہو۔ مثلاً یہ کہ اگرچہ اس بات کا کہیں حکم نہیں دیا گیا ہے کہ لقمہ منہ میں ہی ڈالنا چاہیے، ناک یا آنکھ میں نہیں ڈالنا

چاہیے، تاہم یہ خدا کا حکم ہے اس لیے کہ فاطر نے ہماری فطرت یہی بنائی ہے۔ اگر کوئی شخص اس کی خلاف ورزی کرے تو درحقیقت وہ خدا کے ایک واضح بلکہ واضح تر حکم کی خلاف ورزی کرتا ہے، اور اس پر وہ خدا کے ہاں سزا کا مستحق ہوگا۔ ہم نے اس کو واضح کے بجائے واضح تر اس لیے قرار دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس طرح کے معاملات کو صرف اس وجہ سے ہماری فطرت پر چھوڑ دیا ہے کہ فطرت ان کی وضاحت کی وجہ سے ان میں کسی رہنمائی کی محتاج نہیں تھی۔" (۲۰)

اسی طرح جناب جاوید احمد غامدی کہتے ہیں:

"شریعت صرف ان امور سے بحث کرتی ہے جن میں عقل انسانی نے ٹھوکر کھائی ہے یا اس کے ٹھوکر کھانے کا امکان ہے۔ مثلاً معیشت سے متعلق سات آٹھ احکام ہیں، اسی طرح چند احکام سیاست سے متعلق ہیں، کچھ احکام معاشرت کے حوالے سے بیان کیے گئے ہیں، پانچ سات چیزیں آداب وشعائر کے بارے میں متعین کر دی گئی ہیں، حدود وتعزیرات میں صرف پانچ جرائم ہیں جن کی سزائیں مقرر کی گئی ہیں۔ ان کے علاوہ باقی معاملات کو عقل انسانی پر چھوڑ دیا گیا ہے۔" (۲۱)

لیکن جیسا کہ ہم آگے ذکر کریں گے، یہ شریعت کے متعلق ایک قسم کی over- simplification ہے۔ نیز شریعت نے "باقی معاملات" کو عقل انسانی پر نہیں چھوڑا بلکہ ان کے لئے قواعد عامہ دیے ہیں جن کی وجہ سے "عقل وفطرت کی رہنمائی" بہت محدود کر دی گئی ہے۔

حسن وقبح کے اس اصولی اور کلامی مسئلے پر اختلاف کے بعد جزئیات کے تعین میں بھی اختلاف ہوا۔ ایک بحث یہ ہوئی کہ جب وحی کا نزول نہیں ہوا تھا تو اس وقت مختلف کاموں کے لئے کیا حکم تھا؟ کیا ہر کام جائز تھا؟ امام ابو حامد الغزالی اس کی شدت سے نفی کرتے ہیں کیونکہ جواز یا اباحت بھی حکم شرعی ہے۔ جب شریعت نازل ہی نہیں ہوئی تھی تو کیسے کسی کام کے متعلق کہا جا سکتا تھا کہ وہ مباح ہے؟ اسی طرح کسی کام کو حرام یا واجب بھی نہیں قرار دیا جا سکتا تھا۔ پس اس وقت حکم "توقف" تھا۔ یعنی حکم شرعی کے نازل ہونے تک کسی کام کو مباح، حرام یا واجب نہیں قرار دیا جا سکتا تھا۔ جب شریعت نازل ہوگئی تو اس کے بعد اگر کسی معاملے میں شریعت نے حکم طے کیا تو وہی حسن وقبح کا معیار ہوگیا۔ (۲۲) لیکن جہاں بظاہر شریعت خاموش ہے وہاں کیا کیا جائے گا؟ ظاہر ہے کہ وحی اور شریعت کے نزول کے بعد "توقف" حکم نہیں ہو سکتا۔

ایسا مسئلہ جس میں بظاہر قانون خاموش ہو، اصول قانون کی اصطلاح میں Hard Case کہلاتا ہے۔ مگر ایسے مسئلے میں قانونی حکم کہاں سے اخذ ہوگا، جبکہ بظاہر قانون خاموش ہے؟ Naturalists کا کہنا ہے کہ اس صورت میں فطری عدل کے اصولوں کے مطابق کسی کام کو جائز یا ناجائز ٹھہرایا جائے گا۔ Positivists کا کہنا ہے کہ اس صورت میں جج اپنی ''تربیت یافتہ قانونی صلاحیت'' (Trained Legal Skill) اور ''عدل کے متعلق تمیز کی حس'' (Discretionary Sense of Justice) استعمال کرے گا۔ گویا اس صورت میں ان دونوں مکاتب فکر کا آپس میں طریق کار پر اتفاق ہو جاتا ہے۔ مگر بہت سے ماہرین قانون جج کی discretion کو ماننے سے انکار کرتے ہیں کیونکہ اس صورت میں جج قانون کا شارح باقی نہیں رہتا بلکہ وہ خود قانون ساز اور شارع کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ مایہ ناز ماہر قانون اور فلسفہ قانون کے ایک بڑے ''امام'' Ronald Dworkin نے مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے کہ Hard Cases میں جج discretion کے بجائے ''قانون کے قواعد عامہ'' (General Principles of Law) کا استعمال کرتا ہے۔ (۲۳)

بعینہ یہی مسئلہ مسلمان اہل علم کے درمیان زیر بحث آیا۔ جناب جاوید احمد غامدی اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

''اس [اجتہاد] کا مطلب یہ ہے کہ قرآن و سنت جن معاملات میں خاموش ہیں ان کے بارے میں عقل و فطرت کی روشنی میں رائے قائم کی جائے۔ یہی اجتہاد کا صحیح مفہوم ہے۔'' (۲۴)

لیکن مسئلے کی یہ تعبیر امت مسلمہ کے اہل علم کی غالب اکثریت کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ پروفیسر عمران احسن خان نیازی فقہاء اور اصولیین کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"Once revelation has come, such laws may only be discovered in the light of revelation, because revelation does not pass them over in silence; it indicates them through general principles."(25)

پس ریاست قرآن و سنت کے مطابق ہی قانون بنا سکتی ہے، اور جہاں بظاہر قرآن و سنت خاموش ہوں وہاں ریاست اسلامی قانون کے ''قواعد عامہ'' (General Principles) کی روشنی میں قانون

سازی کرے گی۔ مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر نیا اصول بھی بنایا جا سکتا ہے مگر اس کے لئے ضروری ہے کہ چند شرائط پوری ہوں۔ ان کا ذکر آگے آئے گا۔

اباحت اصلیہ

عام طور پر دیکھنے میں آیا ہے کہ ہماری عدالتیں، اور بعض اوقات اسلامی نظریاتی کونسل بھی، کسی امر کے متعلق یہ کہہ کہ یہ ''شریعت کے صریح نصوص سے متصادم نہیں'' اس کے متعلق فیصلہ کر دیتی ہیں کہ یہ ممنوع نہیں ہے۔ حالانکہ یہ عین ممکن ہوتا ہے کہ ایک مخصوص کام شریعت کی کسی خاص نص صریح (Explicit text) کے خلاف نہ ہو مگر شریعت کے قواعد عامہ اور مقاصد کے خلاف ہو۔

اصولیین اور فقہاء میں کچھ لوگ اباحت اصلیہ کے قاعدے کے قائل ہیں۔ وہ اس کی تعبیر یوں کرتے ہیں:

الاصل فی الاشیاء الاباحة ۔(۲۶)

''اشیاء میں اصل حکم اباحت ہے۔''

گویا جہاں شریعت خاموش ہو وہاں اصل حکم اباحت پر عمل کیا جائے گا۔ مگر عصر حاضر میں اسلامی قوانین کے حوالے سے ایک عام دعوی یہ کیا جاتا ہے کہ جو چیز قطعی اور غیر مشروط طور پر ایک واضح حکم کے ذریعے سے ممنوع نہیں ہے وہ جائز ہے، اگر افراد یا قوم کا مفاد اس کا تقاضا کر رہا ہے۔(۲۷) گویا جہاں تحریم ہو لیکن صریح نہ ہو، یا صریح ہو مگر مشروط ہو، یا غیر مشروط بھی ہو مگر ''واضح'' نہ ہو وہاں بھی اباحت اصلیہ کے قاعدے پر عمل کیا جائے گا۔ اباحت اصلیہ کے قاعدے کو بہت زیادہ توسیع دی گئی ہے۔ اگر اس توسیع کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تو قابل لحاظ بات یہ ہے کہ اباحت اصلیہ کا قاعدہ اتنی مضبوط بنیادوں پر قائم نہیں ہے کہ اس کے ذریعے شریعت کے احکام کا ڈھانچہ تبدیل کیا جائے یا اس کے ذریعے نئی قانون سازی کی جائے۔ اس کی وجوہات یہ ہیں:

اولاً: یہ کوئی مسلمہ قاعدہ نہیں ہے۔ امام جلال الدین سیوطی خود مسلک کے لحاظ سے شافعی ہیں لیکن وہ

قرار دیتے ہیں کہ احناف کے نزدیک اشیاء میں اصل اباحت نہیں بلکہ تحریم ہے۔(۲۸) دراصل احناف قواعد عامہ پر عمل کو ضروری قرار دیتے ہیں۔اس لئے جہاں بظاہر نصوص خاموش ہوں وہاں وہ فوراً اباحت اصلیہ کی طرف لپکنے کے بجائے شریعت کے قواعد عامہ کی طرف رخ کرتے ہیں۔اس بنا پر انہیں اباحت اصلیہ کے قاعدے کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔تاہم وہ ایک مفروضے کے طور پر جب اس کا ذکر کرتے ہیں تو اسے آیت کریمہ

هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا ۔(البقرۃ،آیت۲۹)

[وہی ہے جس نے تمہارے لیے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے۔]

سے ماخوذ قرار دیتے ہیں۔(۲۹)

ثانیا: اگر اسے مسلمہ قاعدہ بھی قرار دیا جائے تو مسئلہ یہ ہے کہ اس اصول سے اتنے ڈھیر سارے استثناءات ہیں کہ اسے قاعدہ کلیہ قرار ہی نہیں دیا جا سکتا۔مثلاً تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ:

الاصل فی العبادات التحریم ۔(۳۰)

[عبادات میں اصل تحریم ہے۔]

الاصل فی الابضاع التحریم ۔(۳۱)

[شرمگاہوں میں اصل تحریم ہے۔]

الاصل فی الدماء حقنها و الاصل فی الابضاع و الذبائح تحریمها ۔(۳۲)

[جان کے بارے میں اصل ان کی حفاظت ہے،اور شرمگاہوں اور ذبائح میں اصل تحریم ہے۔]

گویا قتل نفس میں بھی اصل حرمت ہے۔اسی طرح اموال کی حرمت اور دیگر بنیادی حرمتوں نے تو اس قاعدے پر عمل کو انتہائی محدود کر دیا ہے۔نیز انسان کو روز اول سے ہی وحی الٰہی کی رہنمائی حاصل تھی۔پہلے انسان حضرت آدم علیہ السلام نبی بھی تھے۔اس لئے ابتدا ہی سے چند چیزیں حرام رہی ہیں۔پس یہ کہنا کہ اصل میں ہر چیز حلال ہے صحیح نہیں ہے۔(۳۳)

ثالثاً: اگر اسے ایک مسلمہ قاعدہ کلیہ قرار دیا جائے تب بھی سوال یہ ہے کہ کیا اس قاعدے پر عمل کے ذریعے اچھی قانون سازی کی جا سکتی ہے؟ بعض قانونی ماہرین کا کہنا ہے کہ پاکستان میں صرف پانچ فیصد

قوانین ایسے ہیں جن کو اسلامیانے کی ضرورت ہے، ورنہ باقی قوانین میں کچھ غیر اسلامی نہیں ہے۔ گویا انہوں نے ''عدم تصادم'' (Non-repugnancy) کو ''مطابقت'' (Conformity) کے مترادف سمجھ لیا ہے۔ لیکن کیا حقیقت بھی یہی ہے؟ (۳۴)

مصلحت

جہاں تک مصلحت کے اصول کا تعلق ہے اس سلسلے میں اولین بات تو یہ ہے کہ مصلحت، مغربی اصول قانون میں Utility کا مترادف نہیں ہے، نہ ہی اس کا مفہوم جلب المنفعة و دفع المضرة [فائدے کا حصول اور نقصان کا دور کرنا] ہے، جیسا کہ بعض لوگوں نے قرار دیا ہے۔ یہ مصلحت کا صرف لغوی مطلب ہے۔ مصلحت کا اصطلاحی مفہوم جس کی رو سے یہ ایک مسلمہ اصول بن جاتا ہے امام غزالی کے نزدیک یہ ہے:

اما المصلحة فهى عبارة فى الاصل عن جلب منفعة او دفع مضرة ، و لسنا نعنى به ذلک ، فان جلب المنفعة و دفع المضرة مقاصد الخلق ، و صلاح الخلق فى تحصيل مقاصدهم ، لكنا نعنى بالمصلحة (المحافظة على مقصود الشرع) ۔(۳۵)

[جہاں تک مصلحت کا تعلق ہے تو وہ اصل لغت میں عبارت ہے منفعت کے حصول یا نقصان کے دور کرنے سے۔ لیکن ہماری مراد اس سے یہ نہیں ہے، کیونکہ منفعت حاصل کرنا اور نقصان دور کرنا تو لوگوں کے مقاصد ہیں، اور لوگوں کی بہتری ان کے اپنے مقاصد کے حصول میں ہوتی ہے۔ بلکہ مصلحت سے ہماری مراد ''شریعت کے مقصود کی حفاظت'' ہے۔]

امام غزالی کو مصلحت کے قاعدے کا اولین اور بہترین شارح سمجھا جاتا ہے۔ لیکن کیا یہ حیرت کی بات نہیں کہ وہ مصلحت کو ''الاصول الموهومة'' [غیر یقینی اصول] میں ذکر کرتے ہیں؟ اس کی وجہ خود غزالی کے الفاظ میں یہ ہے:

هذا من الاصول الموهومة ، اذ من ظن انه اصل خامس فقد اخطأ ، لانا رددنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع ، و مقاصد الشرع تعرف بالكتاب و السنة و الاجماع . فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب و السنة و الاجماع ، و كانت من المصالح الغريبة التى لا تلائم مع تصرفات الشرع ، فهى باطلة مطرحة ، و

من صار اليها فقد شرع ، كما ان من استحسن فقد شرع ۔(۳۶)

[یہ غیر یقینی اصولوں میں ہے، پھجس نے یہ گمان کیا کہ یہ کوئی چوتھا ماخذ ہے تو اس نے غلطی کی، کیونکہ ہم نے مصلحت کو شریعت کے مقصود کی حفاظت کی طرف لوٹا دیا، اور شریعت کے مقاصد کی پہچان کتاب، سنت اور اجماع سے ہوتی ہے۔ پس ہر وہ مصلحت جو ایسے مقصود کی طرف راجع نہ ہو جو کتاب، سنت اور اجماع سے جانا گیا ہو، اور جو ان مصالح غریبہ میں ہو جن کی شریعت کے تصرفات کے ساتھ مناسبت نہیں ہوتی، وہ مصلحت باطل اور مردود ہے۔ اور جو کوئی ایسی مصلحت کی طرف گیا تو اس نے شریعت سازی کی، جیسے کسی نے ذاتی پسند ناپسند کی بنیاد پر حکم بنایا تو اس نے شریعت سازی کی۔]

پس مصلحت شریعت کے ساتھ ملائمت اور مطابقت کے لحاظ سے تین قسموں میں تقسیم کی جا سکتی ہے:

(۱) ''مصلحة معتبرة ''یعنی وہ مصلحت جس کا شریعت نے نوع یا جنس کے لحاظ سے اعتبار کیا ہے۔ اول الذکر کو ''قیاس ''اور ثانی الذکر کو ''مصلحة مرسلة '' کہتے ہیں۔

(۲) ''مصلحة ملغاة ''یعنی وہ مصلحت جس کو شریعت نے مسترد کر دیا ہے۔

(۳) ''مصلحة غريبة ''یعنی وہ مصلحت جس کے اعتبار یا رد کے لئے شریعت میں کوئی نص معین نہ ہو۔(۳۷)

جہاں تک مقاصد شریعت کا تعلق ہے، امام غزالی اور امام شاطبی دونوں نے ذکر کیا ہے کہ یہ قوت و اہمیت کے لحاظ سے تین درجوں میں تقسیم ہیں: یعنی ضرورات، حاجات اور تحسینات، یا بہ الفاظ دیگر بنیادی مقاصد، ثانوی مقاصد اور تیسرے درجے کے مقاصد۔(۳۸) ان میں ضرورات یعنی شریعت کے اولین مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل اور حفظ مال۔ اور ان میں قوت و ضعف کے لحاظ سے ترتیب بھی یہی ہے جو ذکر کی گئی۔ یعنی دین سب پر مقدم ہے، پھر نفس، پھر عقل، پھر نسل اور پھر مال۔ یہ مقاصد استقراء کے ذریعے متعین کیے گئے ہیں اس لئے یہ قطعی ہیں۔(۳۹) ان مقاصد کی حفاظت، جیسا کہ غزالی کہتے ہیں، ہر قانونی نظام میں کی جاتی ہے۔(۴۰) مغربی اصول قانون کی اصطلاح میں انہیں ''عدل کے مقاصد'' (Aims of Justice) کہا جاتا ہے۔(۴۱) تاہم اختلاف ترجیحات کے تعین میں ہے کہ کونسی قدر (Value) زیادہ اہم ہے؟ جب دو اقدار کے درمیان تصادم ہوگا تو کس قدر کو ترجیح دی جائے گی؟

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر نفس کی قدر کو عقل، نسل اور مال کی اقدار پر فوقیت حاصل ہے تو پھر

زانی محصن کو رجم کی سزا کیوں دی جاتی ہے؟ کیا اس طرح نسل کی قدر کو نفس کی قدر پر ترجیح نہیں دی گئی؟ اسی طرح شارب خمر کو اسی کوڑوں کی سزا کیوں دی جاتی ہے؟ کیا اس طرح مال کی قدر کو نفس کی قدر پر فوقیت نہیں دی جاتی؟ اس سوال کا جواب پروفیسر نیازی یہ دیتے ہیں کہ ان اقدار کے پیچھے ایک اور معیار بھی کارفرما ہے اور وہ ہے حقوق کے درمیان ترجیح کا معیار۔ حق اللہ، چاہے وہ سب سے نچلی قدر سے متعلق ہو، کو حق الفرد پر فوقیت حاصل ہے، خواہ اس کا تعلق سب سے اوپر کی قدر سے ہو۔ حدود سزائیں حق اللہ سے متعلق ہیں۔ اس لئے زانی یا شارب خمر کے حق پر حق اللہ کو فوقیت دیتے ہوئے حد کی سزا نافذ کی جائے گی۔ پس ترجیحات میں اصل اہمیت حقوق کو حاصل ہے۔ ہاں اگر ایک ہی قسم کے دو حقوق کے درمیان تصادم ہو تو پھر ترجیح قدر کی بنیاد پر ہوگی۔ (۴۲) اس نکتے کی مزید وضاحت آگے آئے گی۔

مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر نیا اصول یا قانون بنانے کے لئے ضروری ہے کہ تین شرائط پوری ہوں:

(۱) یہ اصول کسی نص سے متصادم نہ ہو، نہ یہ کسی نص کے مفہوم میں تغیر پیدا کرے۔

(۲) یہ اصول پہلے سے موجود اصول و قواعد، غزالی کے الفاظ میں ''تصرفات الشرع''، سے متصادم نہ ہو۔

(۳) یہ اصول ''غریب''، یعنی قانونی نظام کے لئے اجنبی اور انوکھا، نہ ہو۔ (۴۳)

اگر یہ غریب ہو تو پھر اس کی قبولیت کے لئے مزید تین شرائط ہیں جن میں ایک بھی پوری نہ ہو تو اسے مسترد کر دیا جائے گا۔

(۱) یہ کہ اس اصول کا تعلق ضرورات کے ساتھ ہو۔ یعنی اس کے ذریعے دین، نفس، عقل، نسل یا مال کی حفاظت مقصود ہو۔

(۲) یہ کہ یہ قطعی ہو۔ یعنی اس کے نتائج کے متعلق ہمیں پورا یقین ہو کہ اس کے ذریعے مذکورہ مقصد کی حفاظت ہوگی۔

(۳) یہ کہ یہ کلی ہو۔ یعنی یہ امت کے کسی ایک فرد یا افراد کے مجموعے کے لئے نہ ہو بلکہ پوری امت کے لئے ہو۔ (۴۴)

استحسان

استحسان کے سلسلے میں اولین بات یہ ہے کہ یہ مغربی اصول قانون کی اصطلاح Equity سے بالکل مختلف چیز ہے۔(۴۵) انگلستان میں یہ ہوتا رہا کہ قانون رواج پر مبنی تھا جسے Common Law کہتے ہیں۔ وقت کے ساتھ ساتھ اس قانون میں مناسب ارتقا نہیں ہوا۔ چنانچہ بعض حالات میں لوگ یہ محسوس کرتے تھے کہ ان کا حق متاثر ہوا ہے مگر قانون اس حق کو تسلیم کرنے سے انکاری ہوتا تھا۔ اسی طرح بعض اوقات لوگ محسوس کرتے تھے کہ ان کے ساتھ زیادتی ہوئی ہے، مگر قانون میں اس کام کے خلاف دادرسی کا کوئی نظام نہیں ہوتا تھا۔ اور بعض اوقات قانون اس حق کو تسلیم کرتا تھا اور اس کے متاثر ہونے کی صورت میں دادرسی بھی کرتا تھا مگر لوگ اسے کافی نہیں سمجھتے تھے۔ Common Law کے نظام میں یہ تین بڑی خامیاں تھیں جن کی وجہ سے لوگ یہ سمجھتے تھے کہ قانون ان کے ساتھ انساف نہیں کر رہا۔ ایسے میں بعض لوگ بادشاہ سے اپیل کر لیتے۔ بادشاہ چونکہ عدل کا سرچشمہ (Fountain of Justice) سمجھا جاتا تھا اس لئے وہ اس تنازعے کا فیصلہ Common Law کے بجائے اپنے Discretionary Sense of Justice کے ذریعے کرتا تھا۔ پھر جب یہ سلسلہ چل پڑا تو بادشاہ نے اس کے اختیارات اپنے نائب خصوصی Lord Chancellor کو سونپ دیے، جسے کچھ عرصے بعد ملک کے مختلف علاقوں میں خصوصی عدالتیں مقرر کرنا پڑیں۔ ان عدالتوں کو Chancery Courts یا Equity Courts کہا جاتا تھا۔ رفتہ رفتہ ان عدالتوں نے اپنے اصول و ضوابط متعین کیے جنہیں Principles of Equity کہتے ہیں۔ ان عدالتوں نے بعض نئے حقوق اور داد رسی کے بعض نئے طرق بھی تخلیق کیے۔ پس Equity کے وجود میں آنے کا اصل سبب Common Law کا جمود تھا۔

اسلامی قانون کے ساتھ ایسا کوئی معاملہ نہیں ہوا۔ لوگوں نے قیاس کو Common Law اور استحسان کو Equity کا مترادف قرار دے کر دراصل یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ جب فقہاء کو محسوس ہوا کہ اسلامی قانون کا کوئی حکم بہت سخت ہے تو انہوں نے اس سے ''فطری اصول عدل'' کی روشنی میں انحراف اختیار کر کے ایک ''بہتر'' حکم وضع کیا، اور اس نئے حکم کو اچھا سمجھنے کی وجہ سے اس کو انہوں نے استحسان کا نام دیا۔ معاذ

اللہ! یہ فقہاء پر افتراء ہے۔ اگر استحسان کا یہی مطلب ہے تو پھر امام شافعی کی بات بالکل درست ہے کہ:

من استحسن فقد شرع ۔(۴۶)

[جس نے استحسان کیا اس نے شریعت سازی کی۔]

امام غزالی کہتے ہیں:

الاستحسان من غیر نظر فی ادلة الشرع حکم بالھوی المجرد ۔(۴۷)

[شریعت کے دلائل کی طرف دیکھے بغیر اگر استحسان کیا جائے تو یہ محض خواہش نفس کی بنیاد پر حکم بنانا ہے۔]

لیکن احناف جو استحسان کی حجیت کے قائل ہیں وہ اسے قول بغیر دلیل نہیں قرار دیتے۔ بلکہ اس کی حقیقت ان کے نزدیک کچھ اور ہی ہے۔ استحسان درحقیقت قانون کے اندر توافق اور ہم آہنگی (Analytical Consistency) کو یقینی بنانے کا ایک ذریعہ ہے۔ جب ایک کام قاعدۂ عامہ کی رو سے ناجائز ہو مگر کسی نص نے اسے جواز دیا ہو تو ایسی صورت میں احناف کہتے ہیں کہ "قیاس کے تحت تو یہ ناجائز تھا مگر ہم نے استحسان کیا اور اسے جائز قرار دیا"۔ گویا قاعدۂ عامہ کے تحت ثابت حکم کو قیاس اور استثناء کو استحسان قرار دیتے ہیں۔ قاعدۂ عامہ سے یہ استثناء کبھی نص کی بنیاد پر ہوتا ہے، کبھی اجماع کی بنیاد پر، کبھی کسی اور قیاس کی بنیاد پر جو خفی ہوتا ہے مگر اس کا اثر قوی ہوتا ہے، اور کبھی ضرورت کی بنیاد پر۔ گویا استحسان کے ذریعے بتا دیا جاتا ہے کہ مسئلہ بظاہر فلاں قاعدے کے تحت آ رہا ہے، مگر درحقیقت یہ فلاں نص، اجماع یا قیاس سے ثابت حکم کے تحت ہے، یا اس پر قاعدۂ ضرورت کا اطلاق ہوتا ہے۔

اس کی ایک واضح مثال قرض لین دین ہے۔ بہت ساری احادیث سے یہ قاعدۂ عامہ اخذ ہوتا ہے کہ جنس کا جنس کے ساتھ تبادلہ ہو تو عوضین کے تبادلے میں تاخیر بھی ناجائز ہے اور کسی عوض کا دوسرے سے زیادہ ہونا بھی ناجائز ہے۔

الذھب بالذھب ... سواء بسواء ... یدا بید ۔(۴۸)

گویا ۱۰۰ گرام سونے کا تبادلہ سونے ہی کے ساتھ ہو تو معاملے کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ تبادلہ **یدا بید** ہو اور عوض میں ۱۰۰ گرام سونا ہی ملے۔ اگر ۱۰۰ گرام سونے کے عوض میں ۱۱۰ گرام سونا **نسیئة** ملے، یا تبادلہ **یدا بید** ہو مگر ۱۰۰ گرام سونے کے عوض میں ۱۱۰ گرام سونا ملے، یا ۱۰۰ گرام سونے کے عوض میں ۱۰۰ گرام

سونا ہی ملے مگر نسیئۃ ،تو ہر تین صورتوں میں معاملہ ناجائز ہوگا۔اس آخری قاعدے کے تحت بلاسودی قرض بھی ناجائز ہوجاتا ہے کیونکہ قرض میں ۱۰۰ روپوں کا تبادلہ ۱۰۰ روپوں کے ساتھ نسیئۃ ہوتا ہے۔

لیکن دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت نے قرض کو جائز اور بعض حالات میں مستحسن قرار دیا ہے اور اسی بنا پر تمام امت اس کے جواز پر متفق ہے۔اس لئے فقہاء نے قرض کو اس قاعدے سے استثناء قرار دیتے ہوئے اس کو تبرع کہا ہے اور اس پر اعارۃ کے احکام کا اطلاق کیا ہے۔حالانکہ درحقیقت قرض اور اعارہ میں کئی فروق ہیں جن میں سب سے اہم یہ ہے کہ اگر زید بکر کو کوئی چیز بطور اعارہ دیتا ہے تو اس کی ملکیت زید ہی کے پاس رہتی ہے صرف انتفاع کا حق بکر کو منتقل ہوجاتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ بکر پر لازم ہے کہ وہی عین زید کو لوٹائے۔دوسری طرف چونکہ ملکیت زید کے پاس رہتی ہے اس لئے نقصان اٹھانے کی ذمہ داری (ضمان) بھی اسی کی ہوتی ہے۔اس کے برعکس زید جب بکر کو کچھ رقم بطور قرض دیتا ہے تو رقم کی ملکیت بکر کو منتقل ہوجاتی ہے اور زید کا حق اس عین کے ساتھ متعلق نہیں رہتا، بلکہ وہ رقم بکر کے ذمے دین ہوجاتی ہے،اور بکر زید کو اس کا مثل لوٹائے گا۔یہی وجہ ہے کہ نقصان کی صورت میں ضمان بکر ہی کا ہوتا ہے۔نیز اعارہ خالص تبرع ہے، جبکہ قرض انتہاء میں معاوضۃ میں تبدیل ہوجاتا ہے۔

پس اگر انتہاء کو دیکھیں تو قرض ناجائز ہوجاتا ہے،مگر نصوص اور اجماع کو مدنظر رکھتے ہوئے فقہاء اس کو معاوضۃ کے بجائے تبرع قرار دیتے ہیں اور اس پر تبرع کے احکام کا اطلاق کرتے ہیں۔ لیکن اگر قرض صرف اسی صورت میں جائز ٹھہرتا ہے جب اسے اعارہ قرار دیا جائے تو اسے جائز کہنے کی صورت میں پھر اس پر اعارہ کے باقی ماندہ احکام کا بھی اطلاق ہوگا۔مثلاً قرض معاملے میں مدت کی قید لازم نہیں ہوگی، بالکل اسی طرح جیسے اعارہ میں لازم نہیں ہوتی۔یعنی اگر یہ طے ہوا کہ قرض کی ادائیگی یکم ستمبر کو ہوگی ،تب بھی قرض خواہ ۲۵ اگست کو اس کی ادائیگی کا مطالبہ کرسکتا ہے،اگرچہ اخلاقاً اسے مقروض کی حالت یسر تک انتظار کرنا چاہیے۔واضح رہے کہ یہ اصول صرف قرض کے لئے۔دیگر دیون میں مدت ادائیگی کی قید لازمی ہوگی کیونکہ وہ تبرع نہیں بلکہ معاوضۃ ہوتے ہیں،جبکہ قرض کو معاوضۃ کہیں تو وہ سرے سے ناجائز ہوجاتا ہے۔(۴۹)

صاحب ہدایہ برہان الدین المرغینانی کہتے ہیں:

و كل دين حال اذا اجله صاحبه صار مؤجلا لما ذكرنا الا القرض ، فان تاجيله لا يصح ، لانه اعارة و صلة فى الابتداء ، حتى يصح بلفظة الاعارة و لا يملكه من لا يملك التبرع كالوصى و الصبى ، و معاوضة فى الانتهاء ۔ فعلى اعتبار الابتداء لا يلزم التاجيل فيه كما فى الاعارة ، اذ لا جبر فى التبرع ، و على اعتبار الانتهاء لا يصح ، لانه يصير بيع الدراهم بالدراهم نسيئة ، و هو ربا ۔(۵۰)

[اور ہر موجودہ دین مؤجل ہوسکتا ہے جب صاحب دین اس کی تاجیل کرے اس سبب کی بنیاد پر جو ہم نے ذکر کی (کہ صاحب حق اپنے حق کی ادائیگی کا مطالبہ مؤخر کرسکتا ہے) سوائے قرض کے، کہ اس کی تاجیل صحیح نہیں ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ابتدا میں اعارہ اور صلہ رحمی ہے، یہی وجہ ہے کہ قرض لفظ اعارہ کے ذریعے بھی صحیح ہوتا ہے اور اسی بنا پر جولوگ تبرع کا اختیار نہیں رکھتے وہ قرض بھی نہیں دے سکتے مثلاً وصی یا بچہ۔اور انتہاء کے لحاظ سے قرض معاوضة ہے۔پس ابتدا کو مدنظر رکھا جائے تو تاجیل لازم نہیں رہتی جیسے اعارہ کے لئے اصول ہے، کیونکہ تبرع میں کوئی زبردستی نہیں کی جاسکتی۔اور انتہاء کو دیکھیں تو قرض سرے سے صحیح نہیں رہتا، کیونکہ اس کی نوعیت دراہم کے دراہم کے ساتھ ایسے تبادلے کی ہو جاتی ہے جس میں ایک عوض کی ادائیگی مؤخر ہوتی ہے، اور ایسا تبادلہ ربا ہوتا ہے۔]

اس عبارت کی تشریح میں شارحین کہتے ہیں:

(و هو ربا) ، و هذا يقتضى فساد القرض ، لكن ندب الشرع اليه و اجمع الامة على جوازه فاعتمدنا على الابتداء و قلنا بجوازه بلا لزوم ۔(۵۱)

[(اور ایسا تبادلہ ربا ہوتا ہے۔) اس اصول کا تقاضا یہ ہے کہ قرض ناجائز ہو، لیکن شریعت نے اسے اچھا کہا ہے اور امت کا اس کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے اس لئے ہم نے ابتدا کو دیکھتے ہوئے [اسے اعارہ کے اصول کے تحت لاتے ہوئے] قرار دیا کہ یہ [مدت کی قید] جائز تو ہے مگر لازم نہیں۔]

شمس الائمۃ ابوبکر محمد بن ابی سہل السرخسی قاعدۂ استحسان کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

هو الدليل الذى يكون معارضا للقياس الظاهر الذى تسبق اليه الاوهام قبل انعام التأمل فيه ، و بعد انعام التأمل فى حكم الحادثة و اشباهها من الاصول يظهر ان الدليل الذى عارضه فوقه فى القوة ، فان العمل به واجب ۔ فسموا ذلك استحسانا للتمييز بين هذا النوع من الدليل و بين الظاهر الذى تسبق اليه الاوهام قبل التأمل ، على معنى انه

یمال بالحکم عن ذلک الظاهر لکونه مستحسنا لقوة دلیله ... ثم استحسان العمل باقوی الدلیلین لا یکون من اتباع الهوی و شهوة النفس فی شیء ... العمل بالاستحسان لا یکون مع قیام المعارضة و لکن باعتبار سقوط الاضعف بالاقوی اصلا ... فالحاصل ان ترک القیاس یکون بالنص تارة ، و بالاجماع اخری ، و بالضرورة اخری ۔(۵۲)

[یہ وہ دلیل ہے جو اس ظاہری قیاس کے ساتھ معارض ہو جس کی طرف غور وفکر سے پہلے خیال جاتا ہے۔لیکن مسئلے کے حکم اور اس کے مشابہ دیگر اصولوں پر غور وفکر کے بعد ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو دلیل اس ظاہری قیاس سے معارض ہے وہ قوی ہے، پس اسی پر عمل کرنا واجب ہے۔اسے انہوں نے استحسان کا نام اس لئے دیا کہ دلیل کی اس قسم کو اس ظاہری قیاس سے ممیز کر دیا جائے جس کی طرف غور وفکر سے پہلے خیال جاتا ہے، کیونکہ اس ظاہری حکم سے اس خفی حکم کی طرف اس وجہ سے جایا جاتا ہے کہ وہ قوت دلیل کی وجہ سے مستحسن ہوتا ہے۔۔۔ نیز دو دلیلوں میں قوی دلیل پر عمل کرنے کو مستحسن کہنا ذاتی پسند یا نفسانی خواہش کی پیروی نہیں کہلا سکتی۔۔۔استحسان پر عمل کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ دو دلیلوں میں معارضہ بدستور برقرار رہتا ہے [اور ایک پر عمل دوسرے سے بہتر ہے]، بلکہ اس کی بنیاد اس اصول پر ہوتی ہے کہ قوی دلیل کی وجہ سے ضعیف دلیل ساقط ہو جاتی ہے۔۔۔پس حاصل یہ ہوا کہ قیاس ظاہری کا چھوڑنا کبھی نص کی وجہ سے ہوتا ہے، کبھی اجماع کی وجہ سے اور کبھی ضرورت کی وجہ سے۔]

آگے چل کر سرخسی قرار دیتے ہیں کہ استحسان کبھی قیاس خفی کی بنیاد پر بھی ہوتا ہے۔لیکن اس صورت میں استحسان کے ذریعے ثابت شدہ حکم استثناء کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ وہ بذات خود ایک قاعدہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

ثم فرق ما بین الاستحسان الذی یکون بالنص او الاجماع ، و بین ما یکون بالقیاس الخفی المستحسن ، ان حکم هذا النوع یتعدی و حکم النوع الآخر لا یتعدی ، لما بینا ان حکم القیاس الشرعی التعدیة ۔ فهذا الخفی ، و ان اختص باسم الاستحسان لمعنی ، فهو لا یخرج من ان یکون قیاسا شرعیا ۔(۵۳)

[پھر اس استحسان میں جو نص یا اجماع کی بنیاد پر ہو اور اس میں جو خفی مستحسن قیاس کی بنیاد پر ہو فرق یہ ہے کہ اس آخر الذکر قسم کا حکم متعدی ہوتا ہے اور اول الذکر قسم کا حکم متعدی نہیں ہوتا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس شرعی کا حکم یہ ہے کہ وہ متعدی ہو، جیسا کہ ہم نے واضح کیا ہے۔پس اگر چہ اس خفی قیاس کو ایک خاص مفہوم میں استحسان کا نام دیا گیا ہے لیکن وہ حقیقت میں قیاس شرعی ہی رہتا ہے۔]

قیاس

حدود سزاؤں اور حدود قوانین پر تنقید میں بعض لوگوں نے قیاس اور رائے کے ستعمال پر بھی زور دیا ہے۔مثلا کچھ لوگوں کو اس پر اعتراض ہے کہ حد سرقہ کے لئے جو نصاب مقرر کیا گیا ہے وہ بہت کم ہے، اس کی مقدار بڑھانی چاہیے۔(۵۴) اسی طرح بعض لوگوں نے فقہ کے دیگر ابواب سے احکام اخذ کر کے حدود میں بھی ان کے اطلاق کو ضروری قرار دیا۔(۵۵) اسلامی نظریاتی کونسل کی اس عبوری رپورٹ میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں۔

ان ناقدین کو شاید اس بات کا علم نہیں کہ قیاس اور رائے ہر معاملے میں استعمال نہیں کی جاسکتی۔مثلا نماز کی ہر رکعت میں دوسجدے ہوتے ہیں تو ان پر قیاس کر کے رکعت میں رکوع کی تعداد بھی نہیں بڑھائی جاسکتی ۔بعینہ اسی طرح حدود کا معاملہ بھی حقوق الله سے متعلق ہے۔(اس بات کی وضاحت آگے آئے گی۔)اس لئے اس میں رائے اور قیاس کی بنیاد پر کمی بیشی نہیں کی جاسکتی۔مثلا لواطت کی سزا کے معاملے میں صحابہ نے اختلاف کیا۔امام ابوحنیفہ اس اختلاف سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ یہ جرم ان کے نزدیک زنا نہیں اور اس پر حد زنا نہیں دی جاسکتی، کیونکہ اگر جرم ان کے نزدیک زنا ہوتا تو پھر سزا میں انہوں نے اختلاف کیسے کیا، جبکہ حد زنا کے متعلق نصوص ان کے سامنے تھیں؟

الصحابة اتفقوا علی ان هذا الفعل لیس بزنا ، لانهم عرفوا نص الزنا ، و مع هذا اختلفوا فی موجب هذا الفعل ، و لا یظن بهم الاجتهاد فی موضع النص ۔ فکان هذا اتفاقا منهم ان هذا الفعل غیر الزنا ، و لا یمکن ایجاب حد الزنا بغیر الزنا ۔ بقیت هذه جریمة لا عقوبة لها فی الشرع مقدرة ، فیجب التعزیر فیه یقینا ۔ و ما وراء ذلک من السیاسة موکول الی رأی الامام ، ان رأی شیئا من ذلک فی حق فله ان یفعله شرعا ۔(۵۶)

[صحابہ کا اس پر اتفاق ہوا کہ یہ فعل زنا نہیں ہے، کیونکہ وہ زنا کے نص سے واقف تھے اور اس کے باوجود اس فعل کی سزا میں ان کا اختلاف ہوا، اور ان کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ نص کے ہوتے ہوئے اجتہاد کریں گے۔پس [ان کا یہ] اختلاف [ان کی جانب سے اس امر پر اتفاق ہوا کہ یہ فعل زنا نہیں ہے۔اور زنا کی حد کا غیر زنا کی سزا کے طور پر دینا ممکن نہیں۔پس یہ فعل ایسا جرم ہوا جس کے لئے شرع میں کوئی مقررہ سزا نہیں۔لیکن اس میں سزا دینا یقینا ضروری ہے۔اب اس سے

آگے جو سیاسة ہے وہ حاکم کی رائے کے سپرد ہے۔ اگر وہ کسی حق میں ایسی کوئی رائے رکھے تو شرعاً اسے اختیار ہے کہ وہ اس پر عمل کرے۔]

اسی طرح قیاس کے ذریعے سزا ثابت نہیں کی جاسکتی، بلکہ اس کے لئے بھی نص کی ضرورت ہے۔ نہ ہی دیگر فقہی ابواب سے احکام اخذ کر کے بذریعۂ قیاس انہیں حدود پر منطبق کیا جاسکتا ہے۔

لا یمکن اثبات العقوبة بالقیاس ، بل بالنص ۔(۵۷)

[قیاس کے ذریعے سزا کا اثبات ناممکن ہے، بلکہ اس کا اثبات لازماً نص کے ذریعے ہوگا۔]

الحد بالقیاس لا یثبت ۔(۵۸)

[حد قیاس کے ذریعے ثابت نہیں ہوتی۔]

اثبات الحدود و تکمیلها بالقیاس لا یکون ۔(۵۹)

[حدود کا اثبات اوران کی تکمیل قیاس کے ذریعے نہیں ہوتی۔]

اسی طرح نصاب کی مقدار کا معاملہ رائے اور قیاس پر نہیں چھوڑا گیا بلکہ نص پر ہی مبنی ہے۔ تاہم جہاں نص کے ذریعے مقدار متعین نہیں کی گئی ہو وہاں اس کا تعین حاکم کا کام ہوگا۔

نصب النصاب بالرأی لا یکون ، و انما طریقة معرفته النص ۔(۶۰)

[رائے کے ذریعے نصاب مقرر نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس کی پہچان کا ذریعہ نص ہے۔]

لا مدخل للقیاس فی مقادیر الحدود ، و الزیادة علی النص بالقیاس لا تجوز ۔ (۶۱)

[حدود کی مقادیر میں قیاس کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ اور نص پر قیاس کے ذریعے اضافہ جائز نہیں۔]

نصب المقادیر لایکون بالرأی ، و لیس فیه نص ، فالاولی ان یجعل موکولا الی اجتهاد الامام ۔(۶۲)

[مقادیر رائے کے ذریعے مقرر نہیں کیے جاتے، اور اس معاملے میں کوئی نص نہیں ہے، پس بہتر یہ ہے کہ اسے امام کے اجتہاد کے سپرد کر دیا جائے۔]

بعینہ اسی طرح حدود کے معاملے میں اپنی جانب سے کسی شرط کا اضافہ نہیں کیا جاسکتا، نہ ہی کسی شرط کو معطل کیا جاسکتا ہے۔

شرط الحد بالرأی لا یمکن اثباته ۔(۶۳)

[حد کی شرط کا رائے کے ذریعے اثبات ممکن نہیں ہے۔]

اسی لئے کونسل کی رپورٹ کا یہ حصہ محل نظر ہے کہ:

"[T]he conditions of Hirz... for the property and its Nisab in the crime of theft *were intoduced* to restrict the punish- ment for theft mentioned in the Qur'an in exceptional cases, and not to each case of theft."(64)

ثالثاً: فقہاء کی آراء میں اخذ ورد

عصر حاضر میں فقہ اسلامی پر کام کرنے والوں نے بالعموم "تلفیق"، یعنی ایک موضوع کے مختلف مسائل پر مختلف مذاہب سے احکام جمع کرنے، کا طریق کار اپنایا ہے۔ اس طریق کار میں کئی قباحتیں ہیں۔ مثلاً اس کا ایک نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بسا اوقات ایسا مسلک وجود میں آجاتا ہے جو فقہاء میں کسی کا بھی نہیں ہوتا اور یوں اجماع امت کی خلاف ورزی ہو جاتی ہے۔ مثلاً کسی کو امام ابوحنیفہ کا یہ قول پسند آیا کہ ولی کے بغیر نکاح جائز ہے۔ پھر اسے امام مالک کا یہ قول اچھا لگا کہ نکاح کے لئے گواہوں کی موجودگی ضروری نہیں۔ اور آخر میں نتیجہ یہ نکالا کہ نکاح کے لئے نہ ولی کی موجودگی کی ضرورت ہے نہ ہی گواہوں کی موجودگی کی! حالانکہ ایسا نکاح تمام فقہاء کے نزدیک باطل ہے۔ کچھ اسی قسم کا معاملہ حدود قوانین پر تنقید کرنے والوں کے ساتھ بھی پیش آتا ہے۔ مثلاً بعض لوگوں نے فقہاء کی عمومی رائے کے برعکس بعض فقہاء مالکیہ کے اس قول کو ترجیح دی ہے کہ زنا بالجبر حرابہ کے مفہوم میں شامل ہے۔ لیکن اس کے بعد مولانا امین احسن اصلاحی کی اس رائے کو قبول کیا ہے کہ حرابہ کی انتہائی شکل کی سزا رجم ہے۔ اور نتیجہ یہ نکالا ہے کہ زنا بالجبر کی سزا رجم ہے۔(۶۵) حالانکہ تمام فقہاء کے نزدیک رجم زنا کی سزا ہے نہ کہ حرابہ کی، حتی کہ وہ فقہاء مالکیہ بھی اس کے قائل نہیں جو زنا بالجبر کو حرابہ قرار دیتے ہیں۔

اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس طرح کے اخذ ورد کے نتیجے میں قانون اندرونی طور پر تضادات اور تصادم (Analytical Inconsistency) کا شکار ہو جاتا ہے۔ فقہاء کے مختلف مسالک میں جو فروعات اور جزئیات مستنبط کی گئی ہیں ان کی بنیاد چند اہم قواعد پر ہوتی ہے۔ ان قواعد کو ہر مکتب فکر نے جانچ کر اور پرکھ کر اپنے نظام کا یا تو حصہ بنایا ہے یا انہیں رد کیا ہے یا ان میں اپنے نظام کی مناسبت سے تبدیلی کی ہے

۔یوں ہر مسلک میں ایک اندرونی طور پر مستحکم نظام وجود میں آیا ہے۔ مثلاً قرآن وسنت کی نصوص اور خلفائے راشدین کے فیصلوں کو مدنظر رکھنے کے بعد امام ابوحنیفہ نے یہ قاعدہ بنایا کہ اسلامی ریاست کی عدالتوں کا اختیار سماعت صرف ان تنازعات تک محدود ہے جو اسلامی ریاست کی جغرافیائی حدود کے اندر پیدا ہوئے ہوں۔ گویا انہوں نے عدالتوں کے لئے Territorial Jurisdiction کا اصول مان لیا ہے۔ اس اصول کو مان لینے کے بعد انہوں نے پورے قانونی نظام میں ہر مسئلے پر اس کا اطلاق کیا ہے۔ اس کے برعکس امام شافعی نے اصول یہ طے کیا کہ اسلامی قانون کی ہر خلاف ورزی پر عدالتیں اختیار سماعت رکھتی ہیں چاہے تنازعہ اسلامی ریاست کی جغرافیائی حدود کے اندر اٹھا ہو یا باہر۔ گویا انہوں نے عدالتوں کے لئے Territorial Jurisdiction کا اصول نہیں مانا۔(٦٧) اب یہ ایک الگ بحث ہے کہ نصوص کے ایک ہی مجموعے سے امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کیسے مختلف اصول اخذ کرتے ہیں۔ مختصراً یہ اشارہ کافی ہوگا کہ قرآن وسنت کے باہمی تعلق، خبر واحد کی قبولیت کی شرائط، قرآن کی تخصیص، تقیید اور نسخ، خلفائے راشدین کے فیصلوں کی حیثیت، قیاس، استحسان اور مصلحہ کی حجیت اور دائرۂ کار اور دیگر کئی اصولی مباحث میں ان دونوں عظیم مجتہدین نے مختلف موقف اپنایا ہے۔ ان اصولی مباحث میں اختلاف کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ حنفی مسلک میں Territorial Jurisdiction کے اصول کو مانے بغیر چارہ نہیں اور شافعی مسلک میں اس اصول کے ماننے کا امکان ہی نہیں ہے۔ اب اگر کوئی شخص Territorial Jurisdiction کے اصول کو ایک جگہ مانے اور دوسری جگہ نہ مانے تو نتیجہ Analytical Inconsistency کی صورت میں نکلتا ہے۔ اور اسے نہایت ہلکے الفاظ میں **بناء الفاسد علی الفاسد** ہی کہا جاسکتا ہے۔(٦٨)

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ بعض لوگ ایک جانب اس بات پر اصرار کرتے نظر آتے ہیں کہ زنا بالجبر زنا کی ایک قسم نہیں بلکہ حرابہ کی ایک گھناونی شکل ہے، اور دوسری طرف وہ اس سلسلے میں تضاد کا شکار نظر آتے ہیں کہ زنا بالجبر کا الزام ثابت نہ کرسکنے والی عورت کو کیا قذف کی سزا دی جائے گی یا نہیں؟(٧١) ظاہر ہے اگر زنا بالجبر زنا کی ایک قسم ہے تو ایسی صورت میں الزام ثابت نہ کرسکنے والی عورت کو قذف کی سزا دی جائے گی، لیکن اگر اسے حرابہ قرار دیا جائے تو حرابہ کے الزام کو ثابت نہ کرسکنے پر قذف کی سزا نہیں دی جاسکتی۔

پس تقلید کا تعصب اور تنگ نظری سے کوئی تعلق نہیں بلکہ تقلید ہر قانونی نظام کا لازمی تقاضا ہوتا ہے۔

پاکستان کے قانونی نظام ہی کو دیکھئے۔صوبوں میں تمام ماتحت عدالتیں اس صوبے کی عدالت عالیہ کے فیصلوں کے پابند ہوتی ہیں اور عدالت ہائے عالیہ عدالت عظمی کے فیصلوں کی پابند ہوتی ہیں۔ نیز ماتحت عدالتوں کے فیصلوں کے خلاف جب عدالت عالیہ میں اپیل ہوتی ہے تو اپیل میں امر واقعہ (Question of Fact) پر بھی بحث کی جاسکتی ہے اور امر قانونی (Question of Law) پر بھی۔لیکن جب عدالت عالیہ کے فیصلے کے خلاف عدالت عظمی میں اپیل کی جاتی ہے تو وہاں صرف امر قانونی (Question of Law) ہی زیر بحث آسکتا ہے۔گویا جب عدالت عظمی نے ایک قانونی اصول طے کرلیا تو تمام عدالتیں اس اصول کو مانیں گی۔ یہ محض ایک انتظامی امر نہیں بلکہ قانونی نظام کے اندر ہم آہنگی کے لئے یہ ازبس ضروری ہے۔اگر عدالت ہائے عالیہ کو یہ اختیار دیا جائے کہ وہ عدالت عظمی کے فیصلے کونظر انداز کرتے ہوئے کوئی اور قانونی اصول طے کریں، یا ماتحت عدالتوں کو یہ اختیار دیا جائے کہ وہ دوعدالت ہائے عالیہ کے طے کردہ مختلف قانونی اصولوں میں کسی بھی اصول کو مان سکتی ہیں، تو ملک کے اندر قانونی نظام نامی کوئی شے نہیں پائی جائے گی۔ یہی معاملہ مختلف فقہی مسالک کا ہے۔مسلک دراصل ایک مستقل قانونی نظام ہوتا ہے۔فقہاء مجتہدین کے طے کردہ اصولوں کی روشنی میں نت نئے مسائل کا حل ڈھونڈنا اصطلاحاً ''تخریج'' کہلاتا ہے۔(۶۹) امام سرخسی کی عظیم الشان کتاب ''المبسوط'' میں اس کی نہایت عمدہ مثالیں ملتی ہیں۔لہٰذا تقلید کو برا بھلا کہنے سے کام نہیں چلے گا۔تقلید جمود اور تعصب کی علامت نہیں بلکہ قانونی نظام کے مضبوط اور پختہ ہونے کی علامت ہے۔

ہماری عدالتیں تخریج ہی کے اصول پر عمل کرتی ہیں نہ کہ تلفیق کے اصول پر۔تاہم، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، دور حاضر میں تلفیق کو بہت زیادہ اہمیت دی جارہی ہے اور اسے روشن خیالی، غیر جانبداری اور معروضیت کی علامت سمجھا جاتا ہے۔مختلف مسالک سے Cut and Paste کے نتیجے میں ایک نئی فقہ وجود میں آرہی ہے، ایسی فقہ جو اصولی تضادات پر مبنی ہوتی ہے۔ تاہم اگر Analytical Inconsistency کو نظر انداز بھی کیا جائے تو اس طریق کار کو زیادہ سے زیادہ ایک نیا مسلک قرار دیا جاسکتا ہے۔لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پہیہ دوبارہ ایجاد کرنے کی کیا ضرورت ہے؟!

ان اصولی باتوں کی توضیح کے بعد چند مسائل میں کونسل کی رپورٹ کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔

حواشی باب اول

۱) دیکھئے: دستور پاکستان کی دفعات ۲۲۸۔۲۳۰

۲) اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ، ۸۷۔۱۹۸۶ء، (اشاعت دوم اگست ۱۹۹۱ء)، ص ۴۶

۳) ایضاً

۴) فقہاء نے حکم شرعی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

هو خطاب الله تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر او الوضع۔

[اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو مکلفین کے افعال سے بطور اقتضاء، وضع، یا تخییر کے متعلق ہو۔]

(صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود، **التوضیح فی حل جوامد التنقیح**، (کراچی، ۱۹۷۸ء)، ج ۱، ص ۸۲؛ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: محمد بن علی بن محمد الشوکانی، **ارشاد الفحول**، (مکتبۃ نزار مصطفیٰ الباز، مکۃ المکرّمۃ، ۱۹۹۷)، ج ۱، ص ۱۵۔۲۵)

۵) یہ نظریہ بنیادی طور پر مستشرقین نے پیش کیا لیکن اسے مسلمان اہل علم نے بھی بالعموم صحیح مان لیا ہے۔ دیکھئے: Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law*, (Oxford, 1964).

۶) اس موضوع پر غالباً سب سے اچھی تحقیق جناب پروفیسر عمران احسن خان نیازی نے کی ہے۔ تفصیل کے طالب دیکھیں: *Theories of Islamic Law*, (Islamic Research Institute, Islamabad, 1994).

۷) کونسل کی عبوری رپورٹ، ص ۱۰

۸) دیکھئے: شمس الائمۃ ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی، **تمہید الفصول فی الاصول (اصول السرخسی)**، (مکتبۃ مدنیہ لاہور)، ج ۲، ص ۲۶۔۵۳

۹)ارشاد الفحول، ج۲،ص۶۹۷؛امام ابوحامدالغزالی،المستصفی من علم الاصول ،
(داراحیاءالتراث العربی، بیروت،)، ج۲،ص۱۴۹

۱۰)ارشاد الفحول، ج۱،ص۱۵۔۲۵

۱۱)ایضاً، ج۱،ص۱۱۷۔۱۲۴

۱۲) H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, (Oxford, Clarendon Press, 1961), p 182

۱۳) Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, (Islamic Research Institute, Islamabad, 2000), p 87

۱۴)ارشاد الفحول، ج۱،ص۲۵۔۳۰؛المستصفی ،ج۱،ص۵۹۔۶۶

۱۵) تدبرقرآن، (فاران فاؤنڈیشن لاہور،۲۰۰۲ء)، ج۳،ص۱۹۴

۱۶)ارشاد الفحول، ج۱،ص۲۵۔۳۰؛المستصفی ،ج۱،ص۵۹۔۶۶

۱۷)ایضاً

۱۸)ایضاً

۱۹) John Austin, *Lectures on Jurisprudence*, (London, 1911), vol. 1, p 104

۲۰) تدبرقرآن، ج۱،ص۵۲۶

۲۱)اجتہاد کی ضرورت واہمیت، ماہنامہ ''اشراق'' لاہور، اگست ۲۰۰۰ء، ص۴۴۔۴۵

۲۲)المستصفی ،ج۱،ص۶۶۔۶۷

۲۳) Ronald Dworkin, *Hard Cases*, Harvard Law Review 8 (1975), 1057

۲۴)اجتہاد کی ضرورت واہمیت، ص۴۴

۲۵) *Islamic Jurisprudence*, p 85؛ مزید تفصیلات کے لئے دیکھئے: *Theories of Islamic Law*, pp 147-76; 189-230

۲۶)امام جلال الدین السیوطی، الاشباہ و النظائر ، (داراحیاءالکتب العربیۃ، القاہرۃ،۱۹۵۹)، ص۶۶

۲۷) مثلاً ۱۹۵۵ء میں جب عائلی قوانین میں اصلاح کے لئے کمیشن قائم کیا گیا تو اس نے بھی اپنے اصولوں میں اباحت کے اس وسیع تصور کو بنیادی اہمیت دی۔ اس رپورٹ پر غالباً سب سے اچھا تبصرہ مولانا امین احسن اصلاحی کا تھا۔ (دیکھئے: ''جدید اسلامی ریاست میں قانون سازی اور مسائل''، مؤلف مولانا امین احسن اصلاحی، مرتب محمد رفیع مفتی، دار التذکیر، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۱۹۳۔۳۸۵)

۲۸) الاشباہ و النظائر، ص ٦٦

۲۹) شیخ احمد ملا جیون جونپوری، التفسیرات الاحمدیة فی بیان الآیات الشرعیة، (المطبع الکریمی، بمبئی)، ص ۱۰۔۱۱

۳۰) الاشباہ و النظائر، ص ٦٦

۳۱) ایضاً

۳۲) ابن قیم الجوزیہ، احکام اهل الذمة، (دار الکتب العلمیة، بیروت، ۲۰۰۲ء)، ج ۱، ص ۲۵

۳۳) بحر العلوم عبد العلی بن نظام الدین الانصاری، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، (القاہرۃ، ۱۳۲۴ھ)، ج ۱، ص ۴۹۔۵۰۔

۳۴) *Theories of Islamic Law*, pp 293-301; *Islamic Jurisprudence*, pp 239-240, 325-353.

۳۵) المستصفی، ج ۱، ص ۲۱٦۔۲۱۷

۳٦) ایضاً، ص ۲۲۲

۳۷) ایضاً، ص ۲۱٦

۳۸) ایضاً، ص ۲۱۷۔۲۱۸؛ ابو اسحاق الشاطبی، الموافقات فی اصول الشریعة، (المکتبة التجاریة الکبری، القاہرۃ، ۱۹۲۲ء)، ج ۲، ص ۷

۳۹) ایضاً

۴۰) ایضاً

۴۱) Edgar Bodenheimer, *Jurisprudence - The Philosophy and Methodology of Law*, (Cambridge, 1974), p 196

۴۲) *Theories of Islamic Law*, pp 248-49

۴۳) المستصفی، ج ۱، ص ۲۱۷

۴۴)ایضاً،ص۲۱۸

۴۵)جناب ڈاکٹر محمود احمد غازی جیسے محقق بھی استحسان اور Equity کو مترادف قرار دیتے ہیں باوجود اس کے کہ وہ ان دونوں کے درمیان فروق بھی ذکر کرتے ہیں۔(محاضرات فقہ،(الفیصل ناشران کتب لاہور،۲۰۰۵ء)،ص۱۰۲)

۴۶)المستصفی ،ج۱،ص۲۱۳

۴۷)ایضاً،ص۲۲۲

۴۸)امام مسلم بن الحجاج القشیری،صحیح مسلم ،کتاب المساقاۃ ،حدیث رقم ۲۹۷۰

۴۹)تفصیلات کے لئے دیکھئے: Imran Ahsan Khan Nyazee, *The Concept of Riba and Islamic Banking*، (Niazi Publishing House, Islamabad, 1995), pp

۵۰)برہان الدین المرغینانی،الہدایۃ فی شرح بدایۃ المبتدی ،(داراحیاء التراث العربی، بیروت)،ج۳،ص۶۰

۵۱)اکمل الدین البابرتی ، شرح العنایۃ علی الہدایۃ ، علی ھامش فتح القدیر ، (المطبعۃ المیمنیۃ،مصر)،ج۶،ص۱۴۶

۵۲)اصول السرخسی،ج۲،ص۲۰۰۔۲۰۲

۵۳)ایضاً،ص۲۰۶

۵۴)ڈاکٹر طفیل ہاشمی ،اسلامی تعلیمات کی روشنی میں حدود آرڈی ننس کا ایک جائزہ،(نیشنل ریسرچ اینڈ ڈیویلپمنٹ فاؤنڈیشن،پشاور،۲۰۰۴ء)،ص۱۲۶۔۱۳۰

۵۵)ایضاً،ص۱۱۱۔۱۱۵

۵۶)شمس الائمۃ سرخسی،المبسوط ،(داراحیاء التراث العربی،بیروت)،کتاب الحدود ، ج۹،ص۱۱۳

۵۷)ایضاً،کتاب الحجر ،ج۲۴،ص۱۶۵

۵۸)ایضاً،کتاب الحدود ،ج۹،ص۱۱۰

۵۹)ایضاً،کتاب الحدود ،ج۹،ص۵۰

۶۰)ایضاً،کتاب الزکاۃ ،ج۲،ص۱۸۹

٦١)ایضاً،کتاب الشہادات ،ج١٦،ص١٤٣

٦٢)ایضاً،کتاب السیر ،ج١٠،ص٦٦

٦٣)ایضاً،کتاب الحدود ،ج٩،ص٤٤

٦٤)کونسل کی عبوری رپورٹ،ص٤٩

٦٥)حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ،ص٧٠-٧٥

٦٦) تفصیلات کے لئے دیکھئے: Muhammad Mushtaq Ahmad, *Use of Force for the Right of Self-determination*, (Unpublished Thesis for LLM (Shariah), Faculty of Shariah and Law, International Islamic University, Islamabad, 2006), pp. 168-74.

٦٧)ان مذاہب کے مختلف نظریات کے لئے دیکھئے: *Theories of Islamic Law*, pp 147-88.

٦٨)اس موقف کے بہت بڑے وکیل جناب ڈاکٹر طفیل ہاشمی ایک جانب کہتے ہیں کہ زنا بالجبر کا 'الزام غلط ثابت ہونے پر قذف کی سزا موجود ہے' اور چند ہی سطر بعد کہتے ہیں کہ عہد رسالت یا خلافت راشدہ میں کبھی زنا بالجبر کے مدعی کو یہ نہیں کہا گیا کہ وہ چار گواہ پیش کرے، بصورت دیگر قذف کی سزا بھگتنے کے لئے تیار رہے! (حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ،ص٨٣)

٦٩) *Islamic Jurisprudence*, pp 327-338

باب دوم:

حدود کا تصور اور نظام

اولاً: حدود اللہ اور حقوق اللہ

عام طور پر اسلامی سزاؤں کو اس بنیاد پر تقسیم کیا جاتا ہے کہ سزا کا تعین قرآن وسنت نے کیا ہے یا اس کا تعین حکومت اور قضاۃ کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے ۔ یہ اسلامی قانون کے متعلق ایک قسم کی over-simplification ہے۔ کونسل کی عبوری رپورٹ کے مرتبین بھی اسلامی سزاؤں کو اسی زاویے سے دیکھتے نظر آتے ہیں اس لئے باوجود اس کے کہ وہ حدود سزاؤں کو **حقوق اللہ** سے وابستہ قرار دیتے ہیں، ان کے تجزیے میں اس امر کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ **حقوق اللہ** سے وابستگی کی وجہ سے حدود سزاؤں کی کون سی خصوصیات ہیں جو ان سزاؤں کو حاصل نہیں ہیں جو **حقوق اللہ** سے وابستہ نہیں ہیں۔(۱)

فقہاء نے اسلامی قانون کا جو ڈھانچہ بنایا ہے اس میں ہر قسم کا قانون ایک خاص قسم کے حق کے ساتھ منسلک ہے۔ ان حقوق میں باہم ترجیح کے لئے فقہاء نے خاص اصول بھی وضع کئے ہیں۔ جب تک حقوق کے اس نظام کو اچھی طرح نہ سمجھ لیا جائے اسلامی قانون کے متعلق بہت سی غلط فہمیاں برقرار رہیں گی ۔ یہاں تفصیل کا موقع نہیں ہے، اس لئے اس نظام کا خاکہ مختصراً پیش کیا جائے گا۔(۲)

فقہاء کے وضع کردہ ڈھانچے میں ہر قانون کا تعلق یا تو اللہ کے حق سے ہوتا ہے، یا بندے کے حق سے، جسے **حق العبد** کہتے ہیں۔ بعض اوقات قانون کا تعلق ریاست یا معاشرے کے حق سے ہوتا ہے جسے **حق السلطان** یا **حق السلطنة** کہتے ہیں۔ عصر حاضر میں اسلامی قانون پر تحقیق کرنے والوں نے بالعموم **حقوق اللہ** اور **حقوق السلطان** کو مترادف سمجھا ہے اور اس وجہ سے بہت ساری غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں۔ مثلاً کونسل کی رپورٹ میں کہا گیا ہے:

"Hudood crimes are defined generally as crimes against God. They may be described as crimes against community or state."(3)

اسی طرح حد حرابہ کی تعریف پر تنقید کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

"Why was the crime of Haraba limited to offences against property in the Hudood Ordinance? Is it the only crime against God and the Prophet, or in modern parlance, against the society and the state?"(4)

یہ ایک بہت بڑی غلطی ہے جو دیگر کئی سنگین غلطیوں کا باعث بنی ہے۔حق جس کا ہوتا ہے اسے جرم کی معافی کا بھی اختیار ہوتا ہے۔اگر حقوق الله اور حقوق السلطان ایک ہی ہوتے تو پھر جن جرائم کو حقوق الله سے متعلق سمجھا جاتا ہے (حدود) ان میں ریاست کے پاس معافی کا اختیار ہوتا۔اسی طرح حق کے مختلف ہونے کی وجہ سے جرم کے ثبوت اور بعض دیگر متعلقہ مسائل (مثلا شبهة کا اثر) بھی تبدیل ہو جاتے ہیں۔(۵) بعض اوقات دو قسم کے حقوق مل کر ایک مشترک حق بناتے ہیں۔ایسی صورت میں غالب حق کی رو سے احکام کا تعین ہوتا ہے۔

فقہاء نے حد قذف کے ماسوا تمام حدود سزاؤں کو بالعموم حقوق الله سے متعلق قرار دیا ہے۔حد قذف کو فقہائے احناف نے بندے اور خدا کا مشترک حق قرار دیا ہے، تاہم ساتھ ہی یہ بھی قرار دیا ہے کہ اس میں اللہ کا حق غالب ہے۔گویا نتیجہ یہ ہے کہ حد قذف میں بھی کسی کے پاس معافی کا اختیار نہیں ہے۔حنفی فقیہ علاؤالدین کاسانی لکھتے ہیں:

و كل جناية يرجع فسادها الى العامة و منفعة جزائها يعود الى العامة كان الجزاء الواجب بها حق الله عز شأنه على الخلوص تأكيدا للنفع و الدفع ، كي لا يسقط باسقاط العبد ، و هو معنى نسبة هذه الحقوق الى الله تبارك و تعالى... و اذا ثبت أن حد القذف حق الله تعالى خالصا أو المغلب فيه حقه فنقول : لا يصح العفو عنه ، لأن العفو انما يكون من صاحب الحق ، و لا يصح الصلح و الاعتياض ، لأن الاعتياض عن

حق الغیر لا یصح ، و لا یجری فیہ الارث ، لأن الارث انما یجری فی المتروک من ملک أو حق للمورث ... و لم یوجد شیء من ذلک فلا یورث ، و یجری فیہ التداخل ...(۶)

[اور ہر وہ جرم جس کے مفاسد عامۃ الناس تک پہنچیں اور اس کی سزا کے فوائد بھی عامۃ الناس کو پہنچیں، اس کی واجب سزا اللہ عز شانہ کا خالص حق ہے، **تا کہ اس کے فوائد کا حصول اور مفاسد کی روک تھام یقینی ہو، تا کہ وہ سزا بندے کے ساقط کرنے سے ساقط نہ ہو۔ اور یہی مفہوم ہے ان حقوق کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے کا۔**۔۔اور جب یہ ثابت ہوا کہ حد قذف اللہ تعالیٰ کا خالص حق ہے، یا اس میں غالب حق اللہ کا ہے تو ہم کہتے ہیں (کہ اس کے نتائج یہ ہیں): **کہ اس کا معاف کرنا صحیح نہیں ہے**، کیونکہ معافی صاحب حق کی طرف سے ہوتی ہے۔ **اسی طرح اس میں صلح یا عوض قبول کرنا بھی صحیح نہیں**، کیونکہ کسی اور کے حق کا عوض لینا (یا کسی اور کے حق پر صلح کرنا) صحیح نہیں۔ **اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی**، کیونکہ وراثت تو مورث کی چھوڑی ہوئی ملکیت یا حق میں جاری ہوتی ہے ۔۔۔ اور اس قسم کی کوئی چیز یہاں نہیں پائی جاتی، اس لئے اس میں وراثت نہیں ہوتی ۔ **اور اس میں تداخل جاری ہوتی ہے** (یعنی ایک ہی نوعیت کے کئی جرائم کے ارتکاب پر ایک ہی سزا ملتی ہے)۔]

قصاص و دیت کے معاملے میں مقدار کا تعین اگر چہ کتاب و سنت نے ہی کیا ہے مگر یہ ایسے حق مشترک سے متعلق ہیں جس میں حق العبد غالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قصاص و دیت میں تمام فقہاء کے نزدیک عفو اور صلح جائز ہے۔

تعزیری سزاؤں کو احناف نے خالص حق العبد قرار دیا ہے۔ کاسانی کہتے ہیں:

و منھا أنہ یحتمل العفو و الصلح و الابراء ، لأنہ حق العبد خالصا ، فتجری فیہ ھذہ الأحکام کما تجری فی سائر الحقوق للعباد من القصاص و غیرہ ، بخلاف الحدود ۔ و منھا أنہ یورث کا لقصاص و غیرہ ، لما قلنا ۔ و منھا أنہ لا یتداخل ، لأن حق العبد لا تتحمل التداخل ، بخلاف الحدود ...(۷)

[اور تعزیر کی ایک صفت یہ ہے کہ **اس میں معافی، صلح اور ابراء ہو سکتی ہے**، کیونکہ یہ بندے کا خالص

حق ہے۔پس اس میں یہ سارے احکام جاری ہوتے ہیں جیسا کہ یہ بندوں کے باقی حقوق مثلاً قصاص وغیرہ میں جاری ہوتے ہیں، بخلاف حدود۔اور اس کی ایک صفت یہ ہے کہ **قصاص کی طرح اس میں بھی وراثت چلتی ہے**، اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی (کہ یہ بندے کا حق ہے)۔اس کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ حدود کے برعکس **اس میں تداخل نہیں ہوتی**، کیونکہ بندے کا حق تداخل کا متحمل نہیں ہے۔]

تاہم شافعی فقیہ الماوردی نے قرار دیا تھا کہ تعزیر حق اللہ میں بھی ہوسکتی ہے۔اس موقف کا نتیجہ تضاد اور تصادم کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ متاخرین فقہائے احناف میں جنہوں نے الماوردی کے قول کی تائید کی ان کو یہ کہنے پر مجبور ہونا پڑا کہ جب تعزیر حق اللہ سے متعلق ہوتو پھر اس میں معافی نہیں دی جاسکتی۔

واضح رہے کہ فقہاء کے نزدیک تعزیری سزا حد سے زیادہ نہیں ہوسکتی۔کاسانی لکھتے ہیں:

و اما قدر التعزیر فانه ان وجب بجنایة لیس من جنسها ما یوجب الحد ، کما اذا قال لغیره : یا فاسق یا خبیث یا سارق و نحو ذلک ، فالامام بالخیار ان شاء عزره بالضرب ، و ان شاء بالحبس ، و ان شاء بالکهر و الاستخفاف بالکلام ... و ان وجب بجنایة فی جنسها الحد لکن لم یجب لفقد شرطه ، کما اذا قال لصبی او مجنون : یا زانی ... فالتعزیر فیه بالضرب ، و یبلغ اقصی غایاته ۔ و ذلک تسعة و ثلاثون فی قول ابی حنیفة علیه الرحمة ، و عند ابی یوسف خمسة و سبعون ۔(۸)

[جہاں تک تعزیر کی مقدار کا تعلق ہے تو اگر وہ ایسے جرم کی وجہ سے واجب ہوا ہو جس کی جنس میں حد کی سزا نہیں ہے، مثلاً اگر اس نے کسی سے کہا 'اے فاسق! اے خبیث، اے چور!' تو حاکم کو اختیار ہے، چاہے تو اسے مارے، چاہے تو اسے قید کرے، اور چاہے تو سخت بات اور تحقیر آمیز کلام کے ذریعے اس کی سرزنش کرے۔۔۔اور اگر تعزیر ایسے جرم کی وجہ سے واجب ہوا ہو جس کی جنس میں حد کی سزا ہو مگر کسی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے واجب نہ ہوئی ہو، مثلاً اس نے کسی بچے یا پاگل سے کہا 'اے زانی!'۔۔۔تو اس میں تعزیر مارنے پیٹنے کے ذریعے ہوگی، اور اس میں سزا کی اکثر مقدار تک جایا جائے گا۔یہ اکثر مقدار ابو حنیفہ کے قول کے مطابق انتالیس کوڑے ہیں، جبکہ ابو یوسف کے نزدیک پچھتر کوڑے ہیں۔]

ایسے جرائم جن کا تعلق حق السلطان سے ہے اور جن کی سزا کی مقدار کا تعین بھی اولوالامر کے

ذے ہے، ان کوفقہائے احناف ''سیاسۃ'' جرائم کہتے ہیں۔ان جرائم میں معیار ثبوت کا تعین بھی حکومت کے پاس ہے اور معافی کا اختیار بھی وہ رکھتی ہے۔جرم کی نوعیت کے مطابق سزا کا تعین حکومت کرتی ہے اور اس سلسلے میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ سزا حد کی مقدار سے زائد نہ ہو۔چنانچہ بعض حالات میں سزائے موت بھی دی جاسکتی ہے۔(۹)

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ بے فائدہ اور محض تقسیم برائے تقسیم نہیں ہے۔اسی کی بنیاد پر اسلامی قانون کا ڈھانچہ صحیح طور پر سمجھا جاسکتا ہے۔کونسل کی عبوری رپورٹ کے فاضل مرتبین سیاسۃ اور تعزیر کے درمیان فرق کا تو ذکر کرتے ہیں مگر ان کا تجزیہ کر کے بات کو اس کے منطقی نتیجے تک نہیں پہنچاتے۔مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں:

"Siyasa is a general term used for the prerogatives of the state to punish crimes against the state. Siyasa came to be known as punishments in addition to Hudud, Qisas and Ta'zir."(10)

اسی طرح تعزیری سزاؤں میں قاضی کے اختیار کا تجزیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"Why was ta'zir left to the discretion of the Qadi? Was this discretion available to the state? Discretion of the Qadi was necessary in the absence of legal codes. The notion of Siyasa allowed similar discretion to the ruler (state)."(11)

نیز کونسل کی رپورٹ سال ۲۰۰۲ء کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"If Tazir consists of the same punishment as ruled in Hadd, its quantity must be less than that prescribed in Hadd."(12)

حیرت ہوتی ہے کہ اس کے باوجود بھی فاضل مرتبین تعزیر اور سیاسۃ اور ان کے ساتھ متعلقہ حقوق کا تجزیہ نہیں کرتے۔

ثانیاً: حدود سزائیں اور حدود اللہ

وفاقی شرعی عدالت کے چیف جسٹس جناب آفتاب حسین نے رجم کے متعلق مشہور مقدمے ''حضور

بخش بنام ریاست'' (۱۳) میں اس بات پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ قرآن کریم میں لفظ ''**حد**'' سزا کے مفہوم میں استعمال نہیں ہوا ہے؛ احادیث میں یہ لفظ ہر قسم کی سزا کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے نہ کہ ''مقررہ'' سزا کے مفہوم میں ۔انہوں نے بھی اس پر حیرت کا اظہار کیا کہ حدود کو مقررہ سزائیں کہنے کے باوجود فقہاء کا اس پر اختلاف ہے کہ کون سی سزائیں حدود ہیں ۔انہوں نے یہ بات بھی نوٹ کی کہ شرب خمر کی سزا کا تعین قرآن نے نہیں کیا، سنت میں اس کی مختلف سزائیں ذکر ہوئی ہیں، پھر بھی فقہاء نے اسے حدود میں شمار کیا ہے ۔کونسل کی عبوری رپورٹ کے فاضل مرتبین نے بھی تقریباً اسی طرح کی آراء کا اظہار کیا ہے۔

"The word Hudud (plural) is used in the Qur'an 10 times, 9 times in the meaning of "limits" (set by God), and once in the meaning of 'commands'. Hudud or hadd in the Qur'an is not used in the meaning of punishment."(14)

اسی طرح حدیث کے متعلق لکھتے ہیں:

"The use of this term in Hadith literature is not limited to the punishments that later came to be known in fiqh as Hudud."(15)

تاہم یہ غنیمت ہے کہ فاضل مرتبین کم از کم یہ حقیقت تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث میں ''حد'' کا لفظ ''مقررہ'' سزا کے مفہوم میں بھی استعمال ہوا ہے ۔لیکن حیرت کی بات ہے کہ اس کے باوجود بھی وہ یہ دعوی کرتے ہیں:

"In Arabic language, the word Hadd is used in several different meaning, e.g., edge, border, extremity, terminus, limit. An associated meaning of edge and limit is to prevent and forbid.[ ] Following the Qur'anic usage, it also came to mean Divine ordinance. Later, probably influenced by Fiqh usage it also acquired the meaning of punishment."(16)

یہاں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی گنجائش نہیں ہے، تاہم چند اشارے پیش کیے جاتے ہیں ۔(۱۷)

''حد'' کا ایک وسیع مفہوم ہے اور ایک محدود ۔وسیع مفہوم میں اسلامی قانون کے وہ تمام احکام جن کا تعین قرآن یا سنت نے کیا ہے اللہ کی مقرر کردہ ''حدود'' ہیں ۔مقررہ سزائیں ان حدود اللہ کی ایک

قسم ہیں۔اسی مفہوم میں طلاق کے متعلق قرآنی ضوابط کو ''حدود اللہ'' کہا گیا ہے۔فقہاء نے ان حدود اللہ کے تعین میں ہی اپنی عمریں صرف کی ہیں۔یہ اسلامی قانون کا وہ حصہ ہے جو نا قابل تبدیل ہے۔ان احکامات میں اجتہاد کے ذریعے تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔

حدود اللہ کا تعلق حقوق اللہ کے تصور سے بھی ہے۔فقہاء نے احکام تکلیفیہ کو مختلف حقوق سے متعلق کیا ہے، جیسا کہ پیچھے ذکر کیا جاچکا۔جن امور کو حقوق اللہ سے متعلق قرار دیا گیا ہے ان میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوسکتا۔یہاں پھر یہ بات یاد کیجئے کہ حقوق اللہ اور حقوق السلطان ایک ہی چیز نہیں ہیں۔حقوق العبد سے متعلق بھی وہ امور جو قرآن یا سنت نے متعین کردیے ہیں ان میں تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔مثلاً وراثت میں میت کے بیٹے کو بیٹی سے دوگنا حصہ دیا گیا ہے۔بیٹی کو بیٹے کے برابر حصہ دینا حدود اللہ سے تجاوز ہوگا۔وہ امور جو نصوص نے متعین نہیں کئے اور جن کا تعلق حقوق العبد یا حقوق السلطان سے ہے ان کے متعلق تفصیلی قانون سازی ریاست اسلامی شریعت کے قواعد عامہ کی روشنی میں کرے گی۔

جو جرائم حقوق اللہ سے متعلق ہیں ان کے لئے خصوصی ضوابط ہیں۔مثلاً ان میں مقدمہ دائر ہونے اور جرم ثابت ہونے کے بعد کسی کو معافی کا اختیار حاصل نہیں ہے۔نیز ایسے جرائم کی سزا شبھة کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے۔واضح رہے کہ شبھة سے یہاں مراد ''شک کا فائدہ'' (Benefit of the Doubt) نہیں ہے، جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بلکہ مراد امر قانونی یا امر واقعی کے سمجھنے میں خطا (Mistake of Law or of Fact) ہے جو فعل کے مرتکب کو لاحق ہوتا ہے۔جرم کے ثبوت کے متعلق اگر جج کے ذہن میں کوئی شک ہے تو اس کا فائدہ تو لازماً ملزم کو دینا چاہیے، اسلامی قانون کو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔تاہم امر قانونی کے سمجھنے میں خطا کو انگریزی قانون کوئی عذر نہیں سمجھتا، جبکہ اسلامی قانون نے حدود سزاؤں میں، جو کہ حقوق اللہ سے متعلق ہیں، اسے عذر مانا ہے اور اس کی بنا پر حد کی سزا ساقط ہو جاتی ہے۔جو سزائیں حقوق اللہ سے متعلق نہیں ہیں ان میں شبھة کا یہ اثر نہیں ہوتا۔نیز حقوق اللہ سے متعلق جرائم کے اثبات کے لئے قرآن یا سنت نے خصوصی شرائط رکھی ہیں، مثلاً حد زنا کے اثبات کے لئے چار عینی گواہوں کی شرط، یا حد سرقہ کے لئے نصاب اور حرز کی شرائط۔

فقہاء نے ان جرائم کی سزاؤں کو حدود اللہ کہا ہے، جن پر پیچھے ذکر کردہ خصوصیات منطبق ہوتی

ہوں۔ مزید برآں ان جرائم کی سزاؤں کا تعین قرآن یا سنت نے کیا ہے۔ شرب خمر کو قرآن نے جرم قرار دیا، سنت میں اس کی سزا مختلف بیان ہوئی ہے، لیکن اس پر دیگر ساری خصوصیات منطبق ہوتی تھیں اس لئے فقہاء نے متفقہ طور پر اسے حد مانا ہے۔ سزا کی مقدار کے تعین کے لئے انہوں نے اس روایت کو بنیاد بنایا ہے جو ان کے نزدیک زیادہ قوی تھی۔ گویا اس پر تو ان کا اتفاق ہے کہ سزا کا تعین سنت نے ہی کیا ہے جسے سب مستند ماخذ قانون مانتے ہیں، اختلاف صرف اس پر ہے کہ سزا کی مقدار کیا ہے۔

کونسل کی رپورٹ کے فاضل مرتبین فقہاء کی تقسیم پر اعتراض کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"Why was the crime of Haraba limited to offences against property in the Hudood Ordinance? Is it the only crime against God and the Prophet, or in modern parlance, against the society and the state? The Qur'an (2: 279) describes practice of Riba as violation of the injunctions of God and a war with God anf His Apostle... Why is this offence not classified as Haraba? In the Qur'anic verse about drinking, there are three other practices mentioned. Why they are not counted as crimes?"(18)

اگر اوپر ذکر کی گئی شرائط اور خصوصیات پر نظر ہو تو اس اعتراض میں کوئی وزن باقی نہیں رہتا۔ خدا اور اس کے رسول کے خلاف جرائم تو بہت ہوں گے، مگر ان میں فقہاء کی اصطلاح میں ''حــــد'' صرف اسی کو کہا جائے گا جس میں مذکورہ بالا خصوصیات پائی جائیں۔ سود کھانے والا یقیناً خدا اور اس کے خلاف جنگ کرتا ہے، وہ یقیناً حق اللہ کی بھی خلاف ورزی کرتا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ کیا اس خلاف ورزی کو ثابت کرنے کے لئے رسول اللہ ﷺ یا خلفائے راشدین میں کسی نے وہ خصوصی ضابطہ اپنایا ہے جو حرابہ کے لئے انہوں نے اپنایا؟ کیا اس کے اثبات کے لئے بھی دو عینی گواہ درکار ہیں؟ کیا یہ جرم بھی شبھۃ کی بنیاد پر ساقط ہو جاتا ہے؟ کیا اس کے لئے بھی مقررہ سزا ہے؟

ربا کی ممانعت اسلام کے پبلک لاء کا حصہ ہے۔ اس لئے اسلامی ملک میں غیر مسلم بھی ربوی کاروبار نہیں کرسکتے۔ نجران کے عیسائیوں کے ساتھ معاہدے میں رسول اللہ ﷺ نے صراحتاً یہ شرط رکھی تھی کہ وہ ربا نہیں کھائیں گے۔ (۱۹) اگر کوئی گروہ اس قانون کی خلاف ورزی کرے تو اسلامی حکومت اس کے ساتھ

جنگ بھی کرسکتی ہے۔ مثلاً سیدنا عمر کے زمانے میں نجران کے عیسائیوں کو نجران یمن سے نجران عراق منتقل کیا گیا تو اس ایک اہم سبب یہ تھا کہ انہوں نے سود کھانا شروع کر دیا تھا۔ (۲۰) تاہم جہاں تک فرد کا تعلق ہے، اگر کوئی شخص انفرادی طور پر سود کا لین دین کرے تو اسلامی حکومت اسے **سیاسة** کے قاعدے کے تحت مناسب سزا دے سکتی ہے لیکن اس کے لئے کوئی مقررہ سزا نہیں ہے۔ پس اسے کسی طور اصطلاحی مفہوم میں ''**حد**'' نہیں کہا جا سکتا۔

اسی اصول پر شرب خمر کو ''**حد**'' قرار دیا گیا کیونکہ، جیسا کہ پیچھے واضح کیا گیا، اس پر ''**حد**'' کی مذکورہ خصوصیات پوری ہوتی تھیں، جبکہ جوئے، بتوں اور پانسوں کو اس لئے ''**حد**'' نہیں قرار دیا گیا کہ ان پر مذکورہ خصوصیات یا ان میں کوئی ایک پوری نہیں ہوتی تھی۔

اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی فوجداری قانون صرف حدود سزاؤں تک ہی محدود نہیں ہے۔ جب بعض مخصوص جرائم مخصوص شرائط کے ساتھ اور مخصوص ضابطے کے تحت ثابت ہو جائیں تو یہ مخصوص سزائیں دی جاتی ہیں۔ ظاہر ہے ایسا صرف استثنائی صورتوں میں ہی ممکن ہوتا ہے۔ عام حالات کے لئے اسلامی قانون نے **تعزیر** اور **سیاسة** کے نظریات کے تحت نظام وضع کیا ہے۔ ان میں بالخصوص **سیاسة** کے تحت آنے والے جرائم کے سلسلے میں ریاست کے پاس بہت سارے اختیارات ہیں۔ ان جرائم کی تعریف، ان کے اثبات کے طریق کار اور ان کے لئے سزاؤں کا تعین سب کچھ ریاست کے اختیار میں ہے۔ البتہ ریاست پر یہ پابندی ہوگی کہ وہ اسلامی قانون کے قواعد عامہ کی روشنی میں قانون سازی کرے اور ان قواعد کی خلاف ورزی کسی صورت نہ کرے۔ فقہاء نے بنیادی طور پر توجہ قانون کے اس حصے پر مرکوز رکھی ہے جس کا تعلق **حق اللہ** سے ہے، جبکہ **حق السلطنة** سے متعلق امور میں انہوں نے قواعد عامہ کی توضیح میں عمریں صرف کیں۔ اس کے بعد کا کام ریاست کا تھا۔ جب تک ریاست اپنا فریضہ سرانجام دیتی رہی اسلامی قانون ریاستی سطح پر نافذ و رائج رہا۔ جب ریاست نے اپنا فریضہ ادا کرنا چھوڑ دیا تو اسلامی قانون کا وہ حصہ جمود کا شکار ہوا جس کا ارتقا ریاست کے کام پر منحصر تھا۔ فقہاء کے حصے کے کام میں آج بھی مزید اضافے کی گنجائش نہ ہونے کے برابر ہے۔ یہ اسلامی قانون کا وہ حصہ ہے جس پر امت مسلمہ کے بہترین لوگوں نے چودہ سو سال سے زائد عرصہ اپنی تمام صلاحیتیں صرف کی ہیں۔ اس لئے فقہاء کو مورد الزام ٹھہرانے کے بجائے

ریاست پر دباؤ ڈالنا چاہیے کہ وہ اسلامی قانون کے قواعد عامہ کی روشنی میں قانون سازی کا فریضہ ادا کرے۔ (۲۱)

پس ان اعتراضات میں کوئی جان نہیں ہے جو اسلامی قانون کے ڈھانچے سے ناواقف بعض افراد کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ گرلز ہاسٹلز میں کوئی زنا بالجبر کا ارتکاب کرے اور گواہ صرف عورتیں ہوں تو حد زنا نافذ نہیں ہوگی۔ (۲۲) یا یہ کہ غیر مسلم خاتون یا نابالغ مسلمان لڑکی پر زنا کی تہمت لگائی جائے تو اس پر حد قذف عائد نہیں ہوتی کیونکہ یہ محصنہ نہیں ہیں۔ (۲۳) یا یہ اعتراض کہ اگر چوری کی واردات کے گواہ صرف غیر مسلم ہوں تو حد سرقہ نافذ نہیں ہوتی۔ (۲۴) یا یہ کہ کئی افراد چوری کا ارتکاب کریں اور مال مسروق کی مساویانہ تقسیم کے بعد اگر کسی کے حصے میں بھی نصاب کی مقدار نہیں آئی تو حد نافذ نہیں ہوگی ''خواہ مالک کا کتنا بڑا نقصان ہوگیا ہو''۔ (۲۵) وغیرہ

ثالثاً: حد کی تعریف اور نظریۂ حد کا ارتقا

کونسل کی رپورٹ کا غالباً سب سے دلچسپ حصہ وہ ہے جہاں فاضل مرتبین نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حد کا نظریہ فقہائے اسلام نے بتدریج وضع کیا ہے، اور اپنی آخری شکل تک پہنچنے میں یہ ارتقا کے مختلف مراحل سے گزر چکا ہے۔ اس سے اصل میں یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ حدود سزاؤں کو ناقابل تبدیل و تغیر کہنا ٹھیک نہیں ہے، نہ ہی اسے خالص خدائی قانون قرار دیا جاسکتا ہے، بلکہ اس کے وضع کرنے میں انسانی کاوش کارفرما رہی ہے۔ گویا یہ نتیجہ برآمد کرنا اصل ہدف ہے کہ نہ صرف حدود قوانین بلکہ حدود اللہ میں بھی تغیر و تبدل ممکن اور جائز ہے!

"Hudud came to be believed as revealed and divine, and the great contribution of the Muslim jurists in this deve- lopment was completely ignored."(26)

اس کے بعد فاضل مرتبین نے اس ارتقا کے مختلف مراحل متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ بتایا گیا ہے کہ **موطا امام مالک** میں **کتاب الحدود** میں صرف زنا، قذف اور سرقہ کا ذکر ہے، جبکہ امام

الشافعی کی کتاب الام میں کتاب الحدود کے عنوان کے تحت سرقہ، زنا، شرب خمر، حرابہ اور ارتداد کا ذکر ہے۔ امام سرخسی کی المبسوط کی کتاب الحدود میں صرف زنا اور قذف کا ذکر ہے، جبکہ مرغینانی کی الهداية میں کتاب الحدود کے تحت زنا، شرب اور قذف مذکور ہیں۔ (۲۷)

سوال یہ ہے کہ اگر امام مالک نے موطا کی کتاب الحدود میں حد شرب کا ذکر نہیں کیا تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ اسے حد کے طور پر نہیں مانتے؟ یا اگر سرخسی نے کتاب الحدود میں شرب خمر، ارتداد اور سرقہ و حرابہ کا ذکر نہیں کیا تو کیا انہوں نے ان کو حدود کے دائرے سے نکال دیا؟ اور اسی طرح مرغینانی نے کتاب الحدود میں سرقہ، حرابہ اور ارتداد کا ذکر نہ کر کے ان کو حدود ماننے سے انکار کیا؟ مجھے اپنی کم علمی کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ فقہ اسلامی پر تحقیق کا یہ انداز، جو کونسل نے اپنایا ہے، میں نے پہلی دفعہ دیکھا ہے۔ کونسل کی رپورٹ کے فاضل مرتبین خود یہ اقرار کرتے ہیں کہ موطا میں شرب خمر کا ذکر ایک الگ کتاب الاشربة میں ہے۔ کیا وہاں اس کا ذکر بطور حد ہوا ہے یا بطور تعزیر؟ اسی طرح وہ مانتے ہیں کہ سرخسی کتاب السرقة کے تحت سرقہ اور حرابہ کا ذکر کرتے ہیں، جبکہ کتاب الشرب میں وہ شرب خمر کے متعلق احکام لاتے ہیں اور ارتداد [اور بغاوت] کا ذکر کتاب السیر میں کرتے ہیں۔ اگر فاضل مرتبین مبسوط کی کتاب السرقة، کتاب الاشربة اور کتاب السیر کا سرسری جائزہ بھی لیتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ سرخسی سرقہ، حرابہ اور ارتداد کو بطور حدود ذکر کرتے ہیں اور ان پر حدود کے وہ سارے احکام لاگو کرتے ہیں جن کا ہم نے اوپر تذکرہ کیا ہے۔ چنانچہ کتاب الحدود کی بالکل ابتدا میں وہ کہتے ہیں:

و هی انواع ، و هذا الكتاب لبيان نوعين منها : حد الزنا و حد النسبة الى الزنا ۔(۲۸)

[اور حدود کی کئی قسمیں ہیں۔ اس کتاب میں ہم ان میں دو قسموں کا ذکر کریں گے، زنا کی حد اور زنا کی طرف نسبت کی حد۔]

پھر کتاب السرقة کے آغاز میں کہتے ہیں:

فهذا الكتاب لبيان هذين الحدين ۔و كل واحد منهما ثابت بالنص ۔(۲۹)

[پس یہ کتاب ان دو حدود (سرقہ اور حرابہ) کے بیان کے بارے میں ہے۔ اور ان میں ہر ایک نص سے ثابت ہے

- ا

اسی طرح کتاب السیر کے باب المرتدین کی ابتدا میں کہتے ہیں:

و الاصل فی وجوب قتل المرتدين قوله تعالى (او يسلمون) ... و قوله ﷺ (من بدل دينه فاقتلوه) ۔و قتل المرتد على ردته مروى عن على و ابن مسعود و معاذ و غيرهم من الصحابة رضى الله عنهم ۔(۳۰)

[اور قتل مرتدین کے وجوب کے بارے میں اصل ارشاد باری تعالیٰ ہے''تم ان کے ساتھ جنگ کرو گے یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو جائیں گے'' [سورۃ الفتح، آیت ۱۶] ۔۔۔اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے''جس نے اپنا دین تبدیل کیا اسے قتل کردو۔''اور مرتد کو اس کے ارتداد کی وجہ سے قتل کرنا حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت معاذ بن جبل اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔]

اور کتاب الاشربة میں مختلف قسم کی شرابوں اور مسکرات کے احکام بیان کرنے کے بعد جب سزا کی بحث تک پہنچتے ہیں تو ابتدا میں ہی واضح کر دیتے ہیں:

و الاصل فى حد الشرب ما روى ان رسول الله ﷺ اتى بشارب خمر ، و عنده اربعون رجلا ، فامرهم ان يضربوه ۔ فضربوه كل رجل بنعليه ۔ فلما كان زمان عمر رضى الله عنه جعل ذلك ثمانين سوطا ۔ و الخبر ، و ان كان من اخبار الآحاد فهو مشهور ، و قد تأكد باتفاق الصحابة رضى الله عنهم ۔ انما العمل به فى زمن عمر رضى الله عنه ، فانه جعل حد الشرب ثمانين سوطا من هذا الحديث ، لانه لما ضربه كل رجل منهم بنعليه كان الكل فى معنى ثمانين جلدة ۔ و الاجماع حجة موجبة للعلم ، فيجوز اثبات الحد به ۔(۳۱)

[حد شرب کے متعلق اصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شارب خمر لایا گیا۔ اس وقت آپ کے پاس چالیس صحابہ تھے۔ آپ نے انہیں حکم دیا کہ اس کو ماریں۔ تو ہر ایک نے اپنے دو جوتوں کے ذریعے اسے مارا۔ پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا دور تھا تو آپ نے اسے اسی کوڑے بنا دیا۔ اور یہ روایت اگر چہ اخبار آحاد میں ہے مگر یہ مشہور ہے اور اسے صحابہ رضی اللہ عنہم کے اتفاق نے مزید مؤکد کر دیا۔ اس پر صرف عمل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور سے ہوا، کیونکہ جب ان میں ہر شخص نے اسے اپنے دو جوتوں سے مارا تو مجموعی طور پر سزا اسی کوڑوں کے برابر ہوئی۔ اور اجماع علم کے لئے موجب حجت ہے، پس اس کے ذریعے حد کا ثابت کرنا جائز ہے۔]

باقی رہی یہ بات کہ جب وہ اسے حدود میں شمار کرتے ہیں تو پھر اس کا ذکر کتاب الحدود میں

کیوں نہیں کرتے؟ تو یہ کوئی اہم بات نہیں۔ کتاب کے مؤلف کے ذہن میں احکام کی جو ترتیب مناسب تھی اس نے وہی ذکر کی۔ بعد میں لوگوں کو کوئی اور ترتیب اچھی لگی تو انہوں نے اس ترتیب کو اپنایا۔ مثلاً حد زنا اور حد قذف کا ذکر ایک جگہ ہو تو زیادہ مناسب لگتا ہے اس لئے اکثر مؤلفین نے ان کا ذکر اکٹھے کیا ہے۔ (دلچسپ بات یہ ہے کہ حدود قوانین کے بہت سے ناقدین تجویز کرتے ہیں کہ حد زنا اور حد قذف کو دو الگ آرڈیننسز میں ذکر کرنے کے بجائے بہتر یہی ہے کہ ان کو ایک آرڈیننس میں یکجا کیا جائے۔) اسی طرح کتاب السرقة میں سرقہ اور حرابہ کا اکٹھے ذکر بالکل مناسب ہے، اور کتاب السیر میں ارتداد اور بغاوت کا ذکر موضوع کے لحاظ سے نہایت مناسب ہے۔ نیز المبسوط میں کتاب الحدود ، کتاب السرقة اور کتاب السیر یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ مختلف قسم کی شرابوں اور مسکرات کے متعلق چونکہ تفصیلی احکام بہت زیادہ ہیں اور ان میں کب حد کی سزا اور کب تعزیری سزا دی جائے گی، یہ موضوع چونکہ تفصیل کا طالب ہے اس لئے اس کا ذکر الگ کتاب (Chapter) میں ہوتا ہے۔ عصر حاضر میں مسلمان اہل علم نے مغربی قوانین کے طرز پر فقہ اسلامی کی تدوین نو کی کوشش کی تو جرائم اور سزاؤں کا ذکر Criminal Law کے طرز پر وہ دیگر احکام سے الگ کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر وھبۃ الزحیلی کی کتاب الفقہ الاسلامی و ادلتہ میں تمام حدود کا تذکرہ یکجا ملتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ امام مالک کے دور میں حدود کی تعداد تین تھی اور وھبۃ الزحیلی تک پہنچتے پہنچتے ان کی تعداد آٹھ ہوگئی۔ اور پھر ارتقا کا یہ نظریہ اس وقت اپنی موت آپ مر جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ امام سرخسی پانچویں صدی ہجری میں کتاب الحدود صرف دو حدود کا تذکرہ کرتے ہیں اور امام شافعی ان سے تین سو سال قبل دوسری صدی ہجری میں کتاب الحدود میں پانچ حدود کا ذکر کرتے ہیں۔ کیا یہ معکوس ارتقا کا عمل تھا؟!

اسی طرح حدود قوانین میں حد کی تعریف (Punishment ordained by the Holy Qur'an or Sunnah) پر تنقید کرتے ہوئے کونسل کی رپورٹ کے فاضل مرتبین لکھتے ہیں:

"This definition differs from the preamble which says "Qur'an and Sunnah", implying that the injunction must exist in both the Qur'an and Sunnah, whereas this defi- nition regards only one of them as source, implying that it is not necessary that the injunction of

punishments is found in both sources; it is equally binding if it is found in either of the two sources. It equates the position of Sunnah with that of the Qur'an."(32)

یہاں کئی باتیں محل نظر ہیں:

اولاً: حدود قوانین کے دیباچے کو ان قوانین کے متن پر فوقیت نہیں دی جاسکتی۔ Interpretation of Statutes کے مسلمہ اصولوں میں ایک اصول یہ ہے کہ اگر متن اپنے مفہوم پر دلالت میں بالکل واضح ہو تو دیباچے کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔ بلکہ اس صورت میں دیباچہ قطعاً نظرانداز کیا جائے گا خواہ متن اور دیباچہ واضح طور پر متصادم ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دیباچہ قانون کا operative حصہ نہیں ہوتا۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر حاکم خان کیس میں سپریم کورٹ نے طے کیا ہے کہ اگرچہ قرارداد مقاصد، جو پہلے آئین کا دیباچہ تھا، کو آٹھویں آئینی ترمیم کے ذریعے آئین کا operative حصہ بنادیا گیا ہے، مگر اس کے باوجود وہ آئین کے دیگر دفعات پر حاوی (overriding) نہیں ہے۔(۳۳)

ثانیاً: رپورٹ کے اس حصے سے یہ تاثر ملتا ہے کہ گویا قرآن اور سنت ایک دوسرے سے بالکل الگ (انگریزی محاورے کے مطابق in watertight compartments) بلکہ باہم کشمکش کرنے والے (competing) ماخذ ہیں، حالانکہ ایسا یقیناً نہیں ہے۔ قرآن و سنت ایک دوسرے کی تکمیل کرنے والے اور ایک دوسرے کے ساتھ مل کر ایک مکمل طور پر ہم آہنگ نظام وضع کرنے والے ماخذ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سنت کے ذریعے قرآن کی تشریح اور قرآن کے ذریعے سنت کی تائید (approval) ممکن ہوتی ہے۔ نیز قرآن اور سنت دونوں ہمیں ایک ہی ماخذ۔ رسول اللہ ﷺ کی ذات مبارک۔ سے ملے ہیں اور دونوں کا سرچشمہ وحی الٰہی ہے۔ اس لئے اس میں کوئی بات قابل اعتراض نہیں ہے کہ تنہا سنت ہی کے ذریعے حد کی سزا ثابت ہو۔ بلکہ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا حد کی سزا کا اثبات اجماع صحابہ کے ذریعے بھی ممکن ہے کیونکہ وہ بھی سرخسی کے الفاظ میں موجب للعلم ماخذ ہے۔(۳۴)

ثالثاً: یہ بات کہ اس طرح قرآن و سنت باہم برابر ہو جاتے ہیں بالکل صحیح ہے لیکن اس میں قابل اعتراض کیا ہے؟ قرآن و سنت میں تفاوت اور تقابل کیا ہی کیوں جائے؟ اگر یقینی ذریعے سے معلوم ہو جائے

کہ فلاں حکم شریعت کا واجب العمل حکم ہے تو اس پر عمل واجب ہو جاتا ہے، قطع نظر اس سے کہ یہ معلوم ہونے کا ذریعہ قرآن ہے، یا سنت، یا اجماع۔ یہ مآخذ خواہ ہر لحاظ سے برابر نہ ہوں مگر اس لحاظ سے تو یقیناً برابر ہیں۔

اس سلسلے میں رپورٹ کا غالباً سب سے قابل اعتراض حصہ وہ ہے جہاں رپورٹ کے فاضل مرتبین نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حد کی تعریف میں مآخذ کا اضافہ بعد میں کیا گیا۔

"The question of sources was problematized probably in the third century of Islam. That is the period when the issue of abrogation in the Qur'an became a subject of controversy... Most probably, the debate was about the validity of the laws revealed before the Qur'an... These debates might have produced a compromised definition of Hadd referring to sources; namely defining it as a punishment prescribed in the Qur'an and/or Sunnah. This definition, however, excluded the punishment for drinking, which as the fiqh texts explain, was established by the consensus of the companions of the Prophet."(35)

اولاً: اس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ حد رجم تیسری صدی ہجری میں compromised definition کے نتیجے میں حدود کی فہرست میں شامل کی گئی، حالانکہ خود فاضل مرتبین کو اقرار ہے کہ امام مالک کی موطا اور امام شافعی کی کتاب الام میں زانی محصن کے لئے یہی سزا بیان کی گئی ہے۔ اسی طرح یہاں یہ تاثر ملتا ہے کہ حد شرب تو تیسری صدی ہجری کے بھی بعد حدود میں شمار کی گئی، حالانکہ یہ خود اقرار کرتے ہیں کہ موطا کی کتاب الاشربۃ اور کتاب الام کی کتاب الحدود میں اس حد کا ذکر ہے۔ اب اسے کیا کہا جائے کہ موطا اور کتاب الام دونوں دوسری صدی ہجری میں لکھی گئی ہیں!

ثانیاً: اس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے دور (دوسری صدی ہجری کے نصف اول) میں یہ سزائیں حدود میں شمار نہیں ہوتی تھیں، حالانکہ یہ قطعی غلط ہے۔ محمد بن الحسن الشیبانی کی کتاب الاصل ہو، یا دیگر کتب ظاهر الروایۃ، جو سب کی سب دوسری صدی ہجری میں لکھی گئیں، اس پر متفق ہیں کہ ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین حد رجم اور حد شرب کو حدود میں ہی شمار کرتے تھے۔ سوال یہ ہے کہ وہ انہیں کس بنیاد پر حدود کہتے تھے، جبکہ ابھی بقول ان فاضل مرتبین کے وہ compromised definition وجود میں نہیں آئی تھی

؟اس سوال کا جواب خود کتاب الاصل کے متن اور اس کی مستند شرح، سرخسی کی المبسوط، سے مل جاتا ہے ۔جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، وہ حد رجم اور حد شرب کو سنت اور اجماع صحابہ سے ہی اخذ کرتے ہیں۔

ثالثاً: اگر فاضل مرتبین کی بات مان لی جائے تو اس سے حدیث کی صحت اور حجیت پر زد پڑتی ہے کیونکہ حد رجم اور حد شرب کے متعلق روایات تو عہد رسالت اور عہد صحابہ سے ہی امت مسلمہ کے اہل علم نے قبول کی تھیں۔

آگے چل کر فاضل مرتبین قرار دیتے ہیں کہ ابن عابدین نے عقوبة مقدرة کی تشریح میں یہ ذکر کیا ہے کہ یہ تقدیر یا تو قرآن کے ذریعے ہوگی، یا سنت کے ذریعے اور یا اجماع کے ذریعے۔لیکن ابن عابدین کی اس بات کو وہ یہ کہہ کر مسترد کر دیتے ہیں کہ:

"Clearly, this definition is not classic."(36)

حالانکہ جیسا کہ اوپر ثابت کیا گیا، حد کی تعریف میں یہ قید کہ وہ عقوبة مقدرة ہے، ابتدا ہی سے مان لی گئی تھی، اور تقدیر کے ذرائع بھی ابتدا ہی سے متعین تھے۔ابن عابدین نے صرف یہ کیا کہ جو باتیں تعریف کے اندر چھپی ہوئی تھیں وہ ظاہر کر دیں۔یہی کام شارحین کا ہوتا ہے۔مثال کے طور پر سرخسی ربا کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

الربا هو الفضل الخالی عن العوض المشروط فی البیع ۔(۳۷)

[ربا عقد بیع میں وہ مشروط اضافہ ہے جو عوض سے خالی ہو۔]

گویا وہ ربا کی تین صفات ذکر کرتے ہیں:

(۱) اضافہ (۲) بغیر عوض کے (۳) عقد بیع میں۔

مرغینانی جب ربا کی تعریف کرتے ہیں تو ان کے الفاظ یہ ہیں:

هو الفضل المستحق لاحد المتعاقدین فی المعاوضة الخالی عن عوض شرط فیه ۔(۳۸)

[یہ وہ عوض سے خالی اضافہ ہے جو عقد معاوضہ میں کسی ایک متعاقد کے لئے مشروط کیا گیا ہو۔]

اس کا یہ مطلب نہیں کہ مرغینانی نے ربا کی تعریف میں کوئی نئی چیز اضافہ کر دی۔ بلکہ انہوں نے

''عقد معاوضة'' کہہ کر دراصل یہ واضح کیا ہے کہ ''البیع'' سے سرخسی کی مراد کیا ہے؟ اسی طرح انہوں ''لاحد المتعاقدین'' کے الفاظ بڑھا کر دراصل سرخسی کی تعریف میں مقدر حقیقت کو آشکارا کیا ہے۔ اگر سرخسی کی اپنی تشریحات کو دیکھیں تو نتیجہ یہی برآمد ہوتا ہے جسے کاسانی نے ایک جملے میں سمونے کی کوشش کی ہے۔ بعینہ اسی طرح ابن عابدین نے عقوبة مقدرة میں لفظ مقدرة کی وضاحت کی ہے، اور یہ وضاحت، جیسا کہ اوپر ثابت کیا گیا، ابتدا ہی سے فقہاء کرتے رہے ہیں۔

رابعاً: انتہائی سزا یا مقررہ سزا

کونسل کی رپورٹ کے فاضل مرتبین کے خیال میں قرآن کریم کی بیان کردہ سزائیں جرم کی ''انتہائی'' سزائیں ہیں، جبکہ فقہاء ان کو ''مقرر'' سزائیں قرار دے کر ریاست اور عدالت کے اختیار کو بہت محدود کر دیتے ہیں۔

"One of the unfortunate consequences of this definition is a shift of focus in the concept of Hadd and the classification of Hudud crimes...For instance, bribery is forbidden in the Qur'an and it is known that the Prophet and the Companions punished the offenders. But bribery is not a crime of Hadd according to the jurists simply because the jurists focus on the fact whether the punishment is fixed."(39)

ایک دفعہ پھر مؤدبانہ عرض ہے کہ یہ مسئلے کی غلط تعبیر ہے۔ فقہاء صرف اس امر پر ہی توجہ نہیں دیتے کہ جرم کی سزا مقررہ ہے یا نہیں، بلکہ ساتھ ہی اس پر بھی توجہ دیتے ہیں کہ کیا وہ معاملہ حقوق اللہ سے متعلق ہے یا نہیں۔ اگر وہ حقوق اللہ سے متعلق ہے تو اس پر وہ تمام احکام لاگو ہوں گے جو حقوق اللہ سے متعلق احکام پر لاگو ہوتے ہیں (مثلاً اثبات کا خصوصی ضابطہ، شبہـــــہ کی بنا پر سزا کا سقوط، تداخل، عدم عفو وغیرہ)۔ کسی کام میں جب یہ دونوں خصوصیات یکجا ہوں، یعنی وہ کسی حق اللہ سے بھی متعلق ہو اور اس کی سزا بھی مقررہ ہو، تب فقہاء اسے حد قرار دیتے ہیں۔ رشوت کو اسی وجہ سے حد نہیں قرار دیا جا سکتا۔ دراصل ناقدین کی اپنی توجہ سزا کے

''مقررہ'' ہونے کی طرف ہے۔ اس لئے وہ دوسرے اہم پہلو (حق اللہ سے متعلق ہونا) نظر انداز کر دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ گویا حد اور غیر حد میں فرق اگر ہے تو بس یہی ہے کہ ایک میں سزا مقررہ ہے اور دوسرے میں قاضی یا حاکم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

حدود سزاؤں کو ''انتہائی سزائیں'' قرار دینے کی کوشش کے پیچھے اصل میں یہی غلط فہمی کارفرما ہے کہ اسلامی قانون میں سزا بس حد ہی کا نام ہے۔ ناقدین تعزیر اور سیاسۃ سے یا تو واقف نہیں ہوتے یا ان کا تجزیہ نہیں کرتے۔ پھر جب وہ دیکھتے ہیں کہ ان سزاؤں کے اثبات کا طریقہ بڑا سخت ہے تو یا اس طریق کار کا ہی انکار کر دیتے ہیں، یا حدود کو انتہائی سزا قرار دے دیتے ہیں۔ اسی طرح جب وہ محسوس کرتے ہیں کہ حد کی سزا بڑی سخت ہے اور اس میں معافی کی گنجائش بھی نہیں ہے تو وہ اسے انتہائی سزا قرار دے کر معافی اور تخفیف کی گنجائش پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جناب جاوید احمد غامدی کہتے ہیں:

''یہ سزا بھی اس جرم کی انتہائی سزا ہے اور صرف انہی مجرموں کو دی جائے گی جن سے جرم بالکل آخری صورت میں سرزد ہو جائے اور اپنے حالات کے لحاظ سے وہ کسی رعایت کے مستحق نہ ہوں۔ چنانچہ پاگل، بدھو، مجبور، سزا کے تحمل سے معذور اور جرم سے بچنے کے لئے ضروری حفاظت سے محروم سب لوگ اس سے یقیناً مستثنیٰ ہیں۔'' (۴۰)

بعض لوگوں کی رائے یہ بھی ہے کہ حد کی سزا صرف ''عادی مجرم'' کو ہی دی جائے گی۔ باقی رہا اس شخص کا معاملہ جس نے کبھی ایک بار جرم حد کا ارتکاب کیا تو اسے حد کی سزا نہیں دی جا سکتی۔ (۴۱)

اصل میں یہ لوگ اسلامی قانون کے مکینزم کو سمجھ ہی نہیں سکے ہیں۔ جیسا کہ پیچھے تفصیل سے واضح کیا گیا، جب بعض مخصوص جرائم، مخصوص ضابطے کے تحت ثابت ہو جائیں تو ان کے لئے جو مخصوص سزا ہے وہ حد کہلاتی ہے۔ ایسا، ظاہر ہے، بالعموم نہیں ہوتا بلکہ استثنائی حالات میں ہی ہوتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ کسی جرم کی انتہائی سزا ہے۔ اس کا سیدھا سادھا مطلب یہ ہے کہ حد کسی جرم کی مخصوص شکل کی مقررہ سزا ہے۔ ہو سکتا ہے اس جرم کی انتہائی شکل اس مخصوص شکل سے مختلف ہو۔ ایسی صورت میں اس انتہائی شکل میں بھی حد کی سزا نہیں دی جائے گی، نہ ہی اس کے اثبات کے لئے اس مخصوص ضابطے کا اطلاق ہوگا۔ حد کی سزا صرف جرم کی اس مخصوص شکل کے لئے ہی ہے جو مخصوص ضابطے کے تحت مخصوص شرائط کے ساتھ ثابت

ہو جائے۔

اس کی مثال زنا اور زنا بالجبر کی ہے۔ یقیناً زنا بالجبر زنا بالرضا کی بہ نسبت زیادہ شنیع جرم ہے، لیکن کتاب وسنت نے حد کی جو سزا مقرر کی ہے وہ صرف اس صورت میں نافذ کی جائے گی جب زنا بالرضا ایک مخصوص ضابطے کے تحت ثابت ہو جائے۔ باقی رہا زنا بالجبر کا معاملہ تو نہ اس کے لئے وہ مخصوص ضابطہ ہے اور نہ ہی اس کے لئے وہ مخصوص سزا ہے۔ اس نکتے کی مزید وضاحت آگے آئے گی۔

خامساً: تعزیر اور اسلامی قانون کا اصل الاصول

حدود قوانین پر ایک عام اعتراض یہ بھی ہے کہ یہ صرف حدود پر ہی مشتمل نہیں بلکہ تعزیری سزائیں بھی ان میں شامل کی گئی ہیں۔ بعض لوگ تو اس کو تعزیری سزاؤں کو شرعی سزا کہنے کو افتراء علی اللہ تک قرار دیتے ہیں۔ (۴۲) دراصل یہ اعتراض کتاب وسنت کے مقرر کردہ قوانین اور انسانوں کے وضع کردہ قوانین کے باہمی تعلق کے متعلق عام طور پر چند غلط فہمیوں کا نتیجہ ہے۔

ہر قانونی نظام میں صحیح (Valid) اور غیر صحیح (Invalid) قوانین میں فرق کے لئے قواعد وضوابط ہوتے ہیں۔ مثلاً پارلیمنٹ کسی موضوع پر قانون سازی کے لئے بنیادی قواعد ایک قانون کے ذریعے طے کر دیتی ہے جو Parent Act کہلاتا ہے۔ اس ایکٹ کے ذریعے کسی دوسرے ادارے کو قانون سازی کے اختیارات تفویض (Delegate) کر دیے جاتے ہیں۔ وہ ادارہ جو قوانین وضع کرتا ہے اگر وہ Parent Act کے وضع کردہ قواعد کی رو سے صحیح ہوں تو انہیں ملک کے قانونی نظام کا حصہ سمجھا جائے گا، باوجود اس کے کہ ان قوانین کو پارلیمنٹ کے بجائے ایک ماتحت ادارے نے وضع کیا ہوتا ہے۔ پھر ہر قانونی نظام میں ایک اساسی قاعدہ (*grundnorm*) ہوتا ہے جو خود صحیح ہوتا ہے اور اسی کی بنیاد پر دیگر تمام قوانین کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ (۴۳)

اسلامی قانون کا *grundnorm* یہ ہے:

ان الحکم الا للہ ۔ (سورۃ یوسف، آیت ۴۰)

[حکم صرف اللہ ہی کے لئے ہے۔]

پس تعزیری سزائیں اگر چہ الہامی نہیں قرار دی جاسکتیں لیکن وہ اسلامی قانون ہی کا حصہ ہوتی ہیں بشرطیکہ وہ مذکورہ بالا *grundnorm* کی رو سے صحیح ہوں۔(۴۴) یہی وجہ ہے کہ فقہاء تعزیری سزاؤں کا ذکر **کتاب الحدود** میں ہی کرتے ہیں۔خود یہ معترضین کہتے ہیں:

''امر واقعہ یہ ہے کہ تمدن کے ارتقاء کے ساتھ جرائم کی نوعیت اور کیفیت میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ بات ناممکن ہے کہ پہلے سے ہر قسم کے جرائم کی کی فہرست تیار کر کے ان کی سزائیں مقرر کر دی جائیں۔ انسانی ذہن نت نئے جرائم اختراع کرتا رہتا ہے، اس لئے ضروری تھا کہ ان جرائم کی روک تھام اور ان پر سزا دینے کے لئے اسلامی شریعت کوئی ایسا ضابطہ تیار کرتی جو ہر طرح کے حالات میں اور ہمیشہ کے لئے قانون جرم وسزا کو مؤثر اور فعال بنانے کا ضامن ہوتا۔اس ضرورت کے تحت شریعت اسلامیہ نے تعزیر مقرر کی ہے۔''(۴۵)

سوال یہ ہے کہ جب یہ خود مانتے ہیں کہ قرآن وسنت نے تعزیری سزاؤں کی مقدار متعین کرنے کا اختیار اولوالامر کو دیا ہے تو پھر اس پر کیوں اعتراض کیا جاتا ہے کہ ان سزاؤں کو حدود قوانین میں جگہ دی گئی ہے؟ غالباً ان کو یہ مغالطہ لگا ہے کہ ایسا کر کے تعزیری سزؤں کو بھی قرآن وسنت کی متعین کردہ سزائیں قرار دیا گیا ہے۔سطور بالا میں اسلامی قوانین میں تعزیری سزاؤں کی حیثیت پر جو بحث کی گئی ہے اس سے اس مغالطے کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔

البتہ حدود قوانین میں شامل تعزیری سزاؤں پر یہ اعتراض یقیناً وزنی ہے کہ وہ اسلامی قانون کے بجائے انگریزوں کے وضع کردہ ''مجموعۂ تعزیرات ہند'' (جو پاکستان میں اب ''مجموعۂ تعزیرات پاکستان'' کہلاتا ہے) سے ماخوذ ہیں، بلکہ اکثر تو مجموعۂ تعزیرات کی دفعات کو بعینہٖ اسی طرح درج کر دیا گیا ہے۔(۴۶) اس کی وجہ یہی ہے کہ پاکستان میں قانون ساز اداروں اور شعبۂ قانون سے وابستہ بہت سے افراد کا موقف یہ ہے کہ جو قوانین قرآن وسنت سے ''متصادم'' نہیں ہیں وہ از خود صحیح ہیں۔اس سلسلے میں نہ صرف یہ کہ اسلامی قانون کے قواعد عامہ نظر انداز کر دیے جاتے ہیں بلکہ، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، ''عدم تصادم'' کو 'مطابقت'' کے مترادف سمجھ لیا جاتا ہے۔

اسی طرح بعض لوگوں نے سزائے قید کی قباحتیں بڑے مدلل انداز میں بیان کی ہیں۔(۴۷) چنانچہ نہ

صرف حدود قوانین بلکہ مجموعہ تعزیرات سمیت دیگر تمام قوانین میں جہاں بھی سزائے قید بیان ہوئی ہے اسے اسلامی قانون کے قواعد کی روشنی میں تبدیل کرنے کی ضرورت ہے۔ البتہ اس سلسلے میں ابھی بہت کام کی ضرورت ہے۔ چنانچہ سپریم کورٹ نے ابھی حال ہی میں ایک کیس کی سماعت کے دوران میں اس امر کا سختی سے نوٹس لیا کہ وفاقی اور صوبائی حکومتیں سزائے قید میں تخفیف کرتی ہیں۔ سپریم کورٹ نے سزائے قید پر سختی سے عمل کو جرائم کی روک تھام کے لئے ضروری قرار دیا۔

سادساً: جرم مستوجب حد اور جرم مستوجب تعزیر

حدود قوانین پر ایک عام اعتراض یہ بھی ہے کہ ان میں جرم کے اثبات کے لئے دوہرے معیار قائم کیے گئے ہیں۔ اگر ایک معیار پر جرم ثابت ہو جائے تو حد کی سزا عائد کی جاتی ہے اور اگر اس سے کم معیار پر جرم ثابت ہو جائے تو تعزیر کی سزا دی جاتی ہے۔ گویا ہر جرم یا تو مستوجب حد ہے اور یا مستوجب تعزیر۔ حدود قوانین کے ایک بڑے ناقد جناب جسٹس (ریٹائرڈ) جاوید اقبال کہتے ہیں:

"The basic rule of modern ciminal jurisprudence is *autrefois acquit,* which propounds that when a person accused of a crime is found innocent after the examination of eyewitness and other evidence, the court is bound to acquit him and he cannot be punished for the same crime on the basis of lesser evidence regarding the same offence."(48)

اس سلسلے میں ہماری ناقص رائے بھی یہ ہے کہ حدود قوانین نے جرم کو مستوجب حد اور مستوجب تعزیر میں تقسیم کر کے جو دوہرے معیار قائم کیے ہیں وہ اسلامی قانون حدود کی صحیح تعبیر پر مبنی نہیں۔ مثلاً قرآن وسنت اور فقہاء کی تشریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ زنا یا تو مستوجب حد ہے یا اگر وہ مستوجب حد نہیں تو پھر وہ زنا نہیں۔ اگر الف الزام لگائے کہ ب نے زنا کا ارتکاب کیا ہے تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ متعلقہ نصاب شہادت پر جرم ثابت کرے، بصورت دیگر الف پر قذف کی حد جاری ہوگی۔

و الذین یرمون المحصنٰت ثم لم یأتوا باربعة شهدآء فاجلدوهم ثمانين جلدة ۔

(سورۃ النور، آیت ۴)

[اور جو لوگ پاکباز عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں پھر چار گواہ نہیں لائے تو ان کو اسی کوڑے مارو۔]

لو لا جآؤا علیہ باربعۃ شھدآء ، فاذ لم یاتوا بالشھدآء فاولئک عند اللہ ھم الکذبون ۔(سورۃ النور، آیت ۱۳)

[وہ کیوں اس دعوے پر چار گواہ نہیں لائے۔ پس جب وہ چار گواہ نہ لاسکے تو اللہ کے قانون کے مطابق وہی جھوٹے ہیں۔]

پس اگر ا... اپنے دعوے کے ثبوت میں قرائن اور واقعاتی شہادتوں کا انبار بھی لگائے تو اس سے جرم زنا ثابت نہیں ہوگا، بلکہ وہ اپنے دعوے میں جھوٹا ثابت ہوگا اور اس پر حد قذف عائد ہوگی۔ اس کے برعکس حد زنا آرڈی نینس میں قرار دیا گیا ہے کہ بعض حالات میں چار گواہ پیش نہ کرنے کے باوجود ایسا ہوسکتا ہے کہ مدعی کو قذف کی سزا نہ دی جائے۔ ایسی صورتوں میں ریکارڈ پر موجود شہادت اور ثبوت کی بنیاد پر عدالت مدعا علیہ کو مناسب تعزیری سزا سنا سکتی ہے۔ گویا یہ جرم زنا مستوجب تعزیر ہو جائے گا۔(۴۹)

آرڈی نینس نے زنا مستوجب تعزیر کی جو صورتیں ذکر کی ہیں ان پر فقہاء کی اصطلاح میں لفظ زنا کا اطلاق ہی نہیں ہوتا۔ اسی طرح حد قذف آرڈی نینس میں قذف مستوجب تعزیر کی جو صورتیں ذکر ہوئی ہیں انہیں فقہاء کی اصطلاح میں جرم قذف کہا ہی نہیں جاسکتا۔ یہی بات سرقہ مستوجب تعزیر، حرابہ مستوجب تعزیر اور شرب خمر مستوجب تعزیر کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔

دراصل حدود قوانین کا مسودہ بنانے والے بھی اس الجھن کا شکار ہو گئے تھے کہ حد کے اثبات کے لئے درکار نصاب شہادت پورا ہونا عام حالت میں ممکن نہیں ہوتا، جبکہ جرم کے اثبات کے لئے عام قانون شہادت کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ یقینی ہوتا ہے کہ مدعا علیہ نے جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ تو کیا اس صورت میں مجرم کو آزاد (scot free) چھوڑ دیا جائے گا؟ چنانچہ انہوں نے جرم کے ثبوت کے لئے دوہرا معیار قائم کر دیا کہ اگر ایک معیار پر ثابت ہوا تو حد کی سزا دی جائے گی اور اگر دوسرے معیار پر ثابت ہوا تو تعزیر کی سزا دی جائے گی۔

اس کے برعکس صحیح طریقہ یہ ہے کہ جرم زنا کو صرف مستوجب حد قرار دیا جائے اور اس کے لئے ایک ہی معیار ثبوت ہو۔ باقی رہیں بے حیائی کی دیگر اقسام تو ان کو الگ جرائم قرار دے کر ان کے لئے الگ

معیارِ ثبوت مقرر کر دیا جائے۔ لیکن اگر کوئی شخص کسی پر زنا کا الزام لگائے اور وہ اس جرم کے درکار نصاب شہادت پورا نہ کر سکے تو اس کی جانب سے اور کسی ثبوت کو قبول نہ کیا جائے، بلکہ اسے قذف کا مرتکب ٹھہرایا جائے۔

اسی طرح سرقہ کی صرف ایک قسم ہے اور وہ ہے مستوجب حد اور اس کے لئے صرف ایک ہی معیار ثبوت ہے۔ اگر چوری کی کوئی قسم اس مقررہ معیار ثبوت پر ثابت نہ کی جا سکے، یا اگر جرم سرقہ کی کوئی شرط پوری نہ ہو رہی ہو، تو ہر دو صورتوں میں جرم کو سرقہ مستوجب تعزیر نہیں کہا جائے گا، بلکہ اسے الگ جرم قرار دے کر اس کے لئے الگ معیار ثبوت مقرر کیا جائے۔ یہی اصول حد حرابہ، حد قذف اور حد شرب کے لئے بھی ہے۔

مثلاً اگر الف نے ب کو 'اے زانی' کہا، تو یا تو وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں چار گواہ پیش کرے گا یا اس پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ اس کے برعکس اگر اس نے اسے 'اے فاسق' کہا تو اس سے اپنے دعوے (ب کا فسق) کے ثبوت میں چار گواہ نہیں مانگے جائیں گے۔ اسی طرح اگر ب یہ دعویٰ کرے کہ الف نے اسے 'اے فاسق' کہا ہے تو ب سے دو گواہ نہیں مانگے جائیں گے، بلکہ وہ اسے دیگر طرق ثبوت سے بھی ثابت کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جرم قذف ہے ہی نہیں۔ (۵۰)

اسی طرح اگر باپ بیٹے پر زنا کا الزام عائد کرے اور چار گواہ پیش نہ کر سکے تو اس پر حد قذف عائد نہیں کی جائے گی۔ اس مسئلے پر بحث آگے آئے گی۔ فی الوقت یہ بتانا مقصود ہے کہ حد قذف آرڈی نینس کے مطابق ایسی صورت میں باپ کو تعزیری سزا دی جا سکتی ہے۔ گویا یہ بھی قذف مستوجب تعزیر ہے۔ حالانکہ اس جرم کو قذف کہا ہی نہیں جا سکتا۔

اس کی وضاحت کے لئے اسلامی قانون کے تصورات سبب، شرط اور مانع کا مفہوم ذہن میں واضح ہونا چاہیے۔ سبب اور حکم میں براہ راست تعلق ہوتا ہے۔ اگر سبب موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو گا اور سبب موجود نہ ہو تو حکم بھی موجود نہیں ہو گا۔ اس کے برعکس شرط کی عدم موجودگی حکم کی عدم موجودگی کی علامت ہوتی ہے مگر شرط موجود ہو تو ضروری نہیں کہ حکم بھی موجود ہو۔ مانع شرط کا عکس ہے۔ یعنی مانع کی موجودگی حکم کی عدم موجودگی کی علامت ہوتی ہے، جبکہ اس کی عدم موجودگی کا یہ لازماً مطلب نہیں ہوتا کہ حکم موجود ہے۔ (۵۱) مثلاً زکاۃ کی فرضیت کا سبب نصاب کے برابر مال کی ملکیت ہے لیکن فرضیت کے لئے ایک اہم شرط حولان حول (سال کا

گزرنا) ہے۔ اور دین مانع ہے فرضیت سے۔ پس زکاۃ اسی وقت فرض ہوگی جب کسی شخص کی ملکیت میں نصاب کے برابر مال ضرورت سے زیادہ پایا جائے، اس پر سال گزر جائے اور اس پر اتنا دین نہ ہو جس کی ادائیگی کے بعد باقی مال نصاب سے کم ہو جائے۔

اسی طرح زنا کی طرف نسبت قذف کے لئے سبب ہے۔ پس جب یہ سبب نہیں پایا جائے گا تو قذف بھی نہیں پایا جائے گا۔ البتہ جب سبب پایا جائے تو پھر دیکھنا پڑے گا کہ تمام شرائط پوری ہیں یا نہیں، کیونکہ ایک بھی شرط مفقود ہوگی تو حکم نہیں پایا جائے گا۔ اسی طرح یہ دیکھا جائے گا کہ کوئی مانع تو نہیں پایا جاتا کیونکہ مانع کی موجودگی میں حکم نہیں پایا جاتا۔ حد قذف سے ایک اہم مانع یہ ہے کہ زنا کا الزام لگانے والا مدعا علیہ کا باپ ہے۔ پس اس صورت میں قذف کا حکم پایا ہی نہیں جاتا۔ اس لئے اسے قذف مستوجب تعزیر نہیں کہا جا سکتا۔

البتہ باپ کی جانب سے بیٹے پر زنا کا الزام قاعدۂ سیاسۃ کے تحت الگ مستقل جرم قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس پر مزید بحث آگے آ رہی ہے۔

سابعاً: حدود کے لئے معیار ثبوت کا مسئلہ

حدود قوانین کے ناقدین نے حدود جرائم کے اثبات کے لئے درکار نصاب شہادت کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ جناب جاوید احمد غامدی کہتے ہیں:

''ثبوت جرم کے لئے قرآن مجید نے کسی خاص طریقے کی پابندی چونکہ کسی جگہ لازم نہیں ٹھہرائی اس وجہ سے یہ بالکل قطعی ہے کہ اسلامی قانون میں جرم ان سب طریقوں سے ثابت ہوتا ہے جنہیں اخلاقیات قانون میں مسلمہ طور پر ثبوت جرم کے طریقوں کی حیثیت سے قبول کیا جاتا ہے اور جن کے بارے میں عقل تقاضا کرتی ہے کہ اسے ان سے ثابت ہونا چاہیے۔ چنانچہ حالات، قرائن، طبی معاینہ، پوسٹ مارٹم، انگلیوں کے نشانات، گواہوں کی شہادت، مجرم کے اقرار، قسم، قسامہ اور اس طرح کے دوسرے تمام شواہد سے جس طرح جرم اس دنیا میں ثابت ہوتے ہیں، اسلامی شریعت کے جرائم بھی ان سے بالکل اسی طرح ثابت قرار پاتے

ہیں۔'' (۵۲)

اس بات کی بازگشت کونسل کی رپورٹ میں بھی سنائی دیتی ہے۔لیکن یہ بات اس قدر عموم کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔عام جرائم کے اثبات کے سلسلے میں اس بات کو نہیں جھٹلایا جا سکتا لیکن کیا حدود کے معاملے میں بھی اسی اصول پر عمل کیا جائے گا؟ جیسا کہ پیچھے تفصیل سے ثابت کیا گیا، حدود کا معاملہ دیگر جرائم سے قطعا مختلف ہے، اس لئے دیگر امور کے احکام کو قیاساً حدود پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔خود جناب غامدی صاحب اس کے قائل ہیں کہ حد زنا کے معاملے میں شہادت کا ایک خصوصی نصاب قرآن نے مقرر کیا ہے۔

''اس صورت میں قرآن کا اصرار ہے کہ اسے ہر حال میں چار عینی گواہ پیش کرنا ہوں گے، اس سے کم کسی صورت میں بھی اس کا مقدمہ قائم نہیں ہو سکے گا۔حالات، قرائن، طبی معاینہ، یہ سب اس معاملے میں اس کے نزدیک بے معنی ہیں۔'' (۵۳)

اگر حد زنا کے معاملے میں شہادت اور اثبات کے عام قواعد کے بجائے ایک خاص ضابطہ مقرر کیا جا سکتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ دیگر حدود کے لئے خاص ضابطہ مقرر نہیں کیا جا سکتا؟ یا اگر قرآن سے ایک حد کے لئے خاص ضابطہ لیا جا سکتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ سنت اور اجماع کے ذریعے دیگر حدود کے لئے خصوصی ضابطہ مقرر نہیں کیا جا سکتا؟

اسی طرح بہت سے لوگوں کے لئے یہ بات اچنبھے کا باعث بنی ہے کہ حدود قوانین کے مطابق عورتوں اور غیر مسلموں کی گواہی کی بنیاد پر حدود سزائیں نہیں دی جا سکتیں۔پہلے عورتوں کی گواہی کا مسئلہ لیجیے۔

اس مسئلے میں بعض ناقدین نے فقہاء کے موقف کو غلط ثابت کرنے کی جو کوشش کی ہے (۵۴) اس میں وہ کئی سنگین غلطیوں کے مرتکب ہوئے ہیں مثلاً:

ا) انہوں نے ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں مسلمانوں کو عمومی طور پر سچی گواہی دینے کی ہدایت آئی ہے۔(۵۵) لیکن انہوں نے خصوصاً حدود وسزاؤں کے سلسلے میں عورتوں کی گواہی قبول کرنے کے حق میں کسی آیت کا حوالہ نہیں دیا۔روایات میں انہوں نے صرف اس روایت کو پیش کیا ہے جس میں فجر کی نماز کے وقت ایک عورت کے ساتھ زنا کا واقعہ پیش آنے کا ذکر ہوا ہے۔(۵۶) اس روایت سے بھی استدلال اس لئے غلط ہے کہ اولاً تو یہ روایت کئی طور سے نقل ہوئی ہے اور مختلف طرق میں باہم اختلاف اور اضطراب ہے۔ثانیاً

اس روایت کو صحیح بھی قرار دیا جائے تو اس کے بموجب عورت مدعیہ تھی نہ کہ گواہ۔ ثالثاً: جیسا کہ ہم ذکر کریں گے ،اس مسئلے کا حد سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ سیاسۃ کا معاملہ تھا۔

۲) اس سے بھی زیادہ حیرت کا باعث بعض لوگوں کا یہ استدلال ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کم وبیش ایک تہائی دینی احکام کی روایت ہوئی ہے۔(۵۷) کتنے افسوس کی بات ہے کہ حدود قوانین پر تنقید کے جوش میں ناقدین روایت اور شہادت کے فرق کو بھی بھول جاتے ہیں۔

۳) آیت دین، جس میں صراحتاً حکم آیا ہے کہ دو مردوں کو، یا اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں، کو گواہ بناؤ، کے سلسلے میں ان ناقدین نے جو تاویلات اختیار کی ہیں ان کی کمزوری بالکل ہی واضح ہے ۔بعض لوگوں نے قرار دیا کہ آیت دین میں گواہ ہونے کا ذکر نہیں، بلکہ گواہ بنانے (فاستشھدوا) کا ذکر ہے ۔(۵۸) کونسل کی رپورٹ میں بھی اس بات کو دہرایا گیا ہے۔(۵۹) لیکن یہ بات کئی وجوہ سے انتہائی کمزور ہے:

اولاً: جس آیت میں زنا کے ثبوت کے لئے چار گواہوں کی شہادت کا ذکر ہے وہاں بھی لفظ فاستشھدوا ہی آیا ہے۔(۶۰) کیا وہاں بھی ''گواہ بنانے'' کا حکم ہے نہ کہ ''اتفاقاً گواہ بن جانے'' کا؟ ثانیاً: آیت کا تعلق ''اتفاقاً گواہ بن جانے'' سے نہ سہی بلکہ ''گواہ بنانے'' سے ہی سہی، یہ سوال پھر بھی رہتا ہے کہ مردوں ہی کو، یا دو مرد میسر نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو، گواہ بنانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ ثالثاً: آیت میں دو عورتوں کی گواہی کا جو ذکر آیا ہے وہاں یہ مراد کیسے لیا جاسکتا ہے کہ ایک عورت ہی گواہی دے گی جبکہ دوسری صرف اس کی مدد کرے گی؟ کیا عدالت میں گواہی اسی طور دی جاتی ہے؟ ان دو میں سے ''گواہ'' کون ہوگی اور ''مدد کرنے والی'' کون؟ اگر کبھی ان دو میں ایک موجود ہو اور دوسری نہ ہو تو عدالت کیا فیصلہ کرے گی؟ اگر ''مدد کرنے والی'' کی عدم موجودگی میں بھی عدالت وہی فیصلہ سنائے جو اس کی موجودگی میں سناتی تو اس کی موجودگی کا حکم کیوں دیا گیا؟ اس بنا پر ان لوگوں کو مزید یہ تاویل کرنی پڑی کہ آیت دین کا یہ حکم عدالت اور قانون سے متعلق نہیں بلکہ ''ایک معاشرتی ہدایت'' ہے۔(۶۱) مگر اسے معاشرتی ہدایت مان لینے سے بھی مسئلے کی نوعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ تنازعے کی صورت میں بالآخر عدالت ہی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور وہاں دستاویز کے مندرجات کے متعلق گواہوں کو گواہی دینی پڑتی ہے۔ رابعاً: اگر ان کی یہ تاویل بھی قبول کی جائے تب بھی یہ سوال برقرار رہتا ہے کہ عورتوں کے لئے یہ حکم کیوں ہے مردوں کے لئے کیوں نہیں؟ جس

Gender Discrimination کے الزام سے یہ ناقدین قرآن وسنت کو بچانا چاہتے ہیں وہ پھر بھی قائم رہتا ہے۔

۴) دراصل ناقدین کی اصل الجھن یہ ہے کہ وہ اسلامی قانون کی سزاؤں کو حدود تک محدود سمجھتے ہیں۔اسی لئے وہ کہتے ہیں:

''اس قانون پر یہ اعتراض بجا ہے کہ گھروں میں خواتین تنہا ہوں یا گرلز ہاسٹلز میں کوئی درندہ صفت شخص گھس کر خاتون کی آبروریزی کردے تو اسے ثابت کرنے کے لئے چار بالغ مسلمان مرد چشم دید گواہ چاہئیں جو تزکیۃ الشہود کے معیار پر پورے اتریں،اور یہ ناممکن ہے۔'' (۶۲)

سوال یہ ہے کہ کیا حد کے سوا اور کوئی سزا نہیں دی جاسکتی؟ کیا سیـــــــاسۃ کے نظریے کے تحت ریاست کو ایسے درندہ صفت شخص سے نمٹنے اور اسے قرار واقعی سزا دینے کے لئے کچھ اختیارات نہیں دیے گئے؟ ناقدین نے حدود سزاؤں میں عورتوں اور غیر مسلموں کی گواہی سے بھی آگے بڑھ کر قرائن اور واقعاتی شہادت قبول کرنے کا جو موقف اختیار کیا ہے وہ حدود کے سارے نظام کو درہم برہم کرنے کا باعث بن سکتا ہے۔لیکن پہیہ دوبارہ ایجاد کرنے کے جوش میں وہ خود تضادات کا شکار ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ایک طرف وہ یہ قرار دیتے ہیں کہ:

''اگر لوگوں کی اکثریت فاسق ہو تو ان کی ایک دوسرے سے متعلق گواہی قبول کی جائے گی،اور ان میں جو نسبتاً بہتر ہوں ان کی گواہی پر فیصلہ کیا جائے گا،یہی امر درست ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے۔اگرچہ فقہاء کی اکثریت زبانی کلامی اس کے خلاف گفتگو کرتی ہے لیکن سب کا عمل اسی کے مطابق ہے۔اگر غالب گمان یہ ہو کہ فاسق سچ بولتا ہے تو اس کی گواہی قبول کرلی جائے۔'' (۶۳)

دوسری طرف وہ یہ بھی قرار دیتے ہیں کہ:

''حد زنا میں ایسے شخص کی گواہی قبول نہیں ہوگی جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ وہ راست گو اور پرہیزگار ہے۔'' (۶۴)

اس کے ساتھ ہی یہ اعلان بھی کرتے ہیں:

''اسلامی تاریخ میں غالباً آج تک ایسا کوئی واقعہ پیش نہیں آیا کہ زنا کا جرم مطلوبہ معیار کی گواہی

سے ثابت ہوا ہو۔ تاریخ میں جن لوگوں کو سزائے رجم کا ذکر ہے وہ ان کے اعتراف پر دی گئی ہے۔'' (٦٥)

اسی طرح حدود کے معاملات میں غیر مسلموں کی گواہی کے قابل قبول ہونے کے لئے بعض لوگوں نے مندرجہ ذیل آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے:

یٰا ایها الذین آمنوا شهادة بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیة اثنٰن ذوا عدل منکم او آخران من غیرکم ان انتم ضربتم فی الارض فاصابتکم مصیبة الموت ۔ (سورۃ المآئدۃ، آیت ١٠٦)

[اے ایمان والو! آپس میں تمہاری گواہی، جب تم میں کسی کو موت آئے، وصیت کرتے وقت یہ ہے کہ دو معتبر شخص تم میں سے ہوں، یا دو اور شخص غیروں میں سے جبکہ تم سفر کر رہے ہو زمین میں اور تمہیں موت کی مصیبت پہنچے۔]

مگر یہ استدلال بھی مندرجہ ذیل امور کی بنا پر بالکل ہی غلط ہے:

اولاً: اس آیت میں **من غیرکم** سے غیر مسلم مراد لینا یقینی نہیں ہے، بالخصوص جب آیت کے آخری ٹکڑے کو دیکھا جائے (٦٦):

تحبسونهما من بعد الصلوٰة فیقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتری به ثمنا و لو کان ذا قربی ، و لا نکتم شهادة الله ، انا اذا لمن الآثمین ۔(سورۃ المآئدۃ، آیت ١٠٦)

[روکو ان دو گواہوں کو نماز پڑھنے کے بعد تو وہ قسم کھائیں اللہ کی، اگر تمہیں شک پڑ جائے، کہ ہم نہ خریدیں گے اس قسم کے عوض کوئی مال خواہ معاملہ ہمارے قریبی رشتہ دار کا ہو، اور نہیں چھپائیں گے اللہ کی گواہی، اگر ہم ایسا کریں گے تو یقیناً ہم گنہگاروں میں ہوں گے۔]

ثانیاً: جو فقہاء یہاں غیر مسلم مراد لیتے ہیں وہ اسے ایک استثنائی صورت کے طور پر مانتے ہیں، (٦٧) اور آیت کے صریح الفاظ بھی اس پر شاہد ہیں (**او آخران من غیرکم ان انتم ضربتم فی الارض فاصابتکم مصیبة الموت**)۔

ثالثاً: جو فقہاء اس معاملے میں غیر مسلموں کی گواہی قبول کرتے ہیں وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ غیر مسلموں کی گواہی پر مسلمان کو حد کی سزا نہیں دی جا سکتی۔ (٦٨) اس کی وجہ وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی کہ حدود سزاؤں کا معاملہ بالکل ہی الگ نوعیت کا معاملہ ہے۔ دیگر ابواب فقہ سے قیاساً احکام اخذ کر کے انہیں حدود

کے معاملات پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔

ثامناً: غیر مسلموں پر حدود سزاؤں کا نفاذ

حدود قوانین کے ناقدین نے اس امر پر بھی بہت سخت تنقید کی ہے کہ ان قوانین کو غیر مسلموں پر بھی لاگو کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں بعض لوگوں نے غیر مسلموں پر حدود کے نفاذ کے سلسلے میں فقہاء کے اختلافات کا بھی حوالہ دیا ہے۔ یہاں اس موضوع پر تفصیلی تبصرے کی گنجائش نہیں ہے۔ تاہم اس اصولی حقیقت کی طرف ہم پھر توجہ دلائیں گے کہ فقہاء کے اقوال میں اپنی پسند کے اقوال اخذ کرنے اور انہیں ملکی قانون کا حصہ بنانے کا طریقہ انتہائی غلط اور نقصان دہ ہے۔ جیسا کہ ابتدا میں ہم نے واضح کیا ہے، اس طریقے کا سب سے بڑا نقصان قانون کے اندر تضاد اور تصادم (Analytical Inconsistency) کی صورت میں سامنے آتا ہے جس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہے کہ قانونی نظام میں ارتقاء کا عمل رک جاتا ہے۔ نیز قانون کے عملی نفاذ کی راہ بہت کٹھن ہو جاتی ہے۔

غیر مسلموں پر حدود کے نفاذ کے سلسلے میں فقہاء کے اختلافات کی ایک بنیاد ان کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا شریعت اسلامیہ کے نفاذ کے سلسلے میں اسلامی ریاست کی علاقائی حدود کا کچھ عمل دخل ہے یا نہیں؟ یا بہ الفاظ دیگر کیا اسلامی قانون Territorial Jurisdiction کا اصول مانتا ہے یا نہیں؟ اس اصول پر اختلاف کے سبب سے کئی فروعی مسائل میں اختلاف واقع ہوا ہے، مثلاً غیر مسلم ملک میں سودی لین دین کا جواز و عدم جواز، غیر مسلم ملک میں مسلمان ملک کے باشندے سے ہونے والے ظلم کے سلسلے میں مسلمان ملک کی عدالتوں کا اختیار سماعت وغیرہ۔ ان امور میں امام ابوحنیفہ کی رائے وہی ہے جو عملاً اس وقت بین الاقوامی قانون کی رو سے رائج ہے۔ انہوں نے Territorial Jurisdiction کے اصول کو مانتے ہوئے دار الاسلام اور دار الحرب کا نظریہ پیش کیا ہے۔ اس نظریے کی رو سے دار الاسلام میں مستقل رہائش پذیر باشندے چاہے مسلم ہوں یا غیر مسلم اسلامی ریاست کے ملکی قانون کے پابند ہیں، جبکہ دار الاسلام سے باہر رہنے والے لوگ اس قانون کے پابند اس معنی میں نہیں ہیں کہ انہیں قانون کی خلاف ورزی پر اسلامی ریاست کی عدالت سزا نہیں دے سکتی۔ اسی طرح اسلامی ریاست کی عدالت پر ان کے حقوق کے تحفظ کے سلسلے

میں کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔(٦٩) سوال یہ ہے کہ جب اس اصول کو پاکستان کے قانونی نظام نے مجموعۂ تعزیرات پاکستان سمیت دیگر تمام قوانین میں مانا ہے تو صرف حدود سزاؤں کے سلسلے میں کیوں اسے تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے؟ یا تو فقہ شافعی کی رو سے اس اصول کو سرے سے نظر انداز کر کے پورے قانونی نظام کی تشکیل نو کیجیے، یا اگر اس اصول کو دیگر مقامات پر مانا ہے تو حدود میں بھی مانیے۔ خواہ مخواہ معذرت خواہانہ طرز عمل اپنا کر اسلامی قانون کا حلیہ کیوں بگاڑا جائے؟

تاسعاً: مسلم ممالک میں حدود کا نفاذ اور جرائم کی روک تھام

حدود سزاؤں پر ایک عام تنقید یہ کی جاتی ہے کہ یہ سزائیں تمام اسلامی ممالک میں قانونی نظام کا حصہ نہیں بنائی گئیں۔ کونسل کی رپورٹ میں بھی اس کا شد و مد کے ساتھ تذکرہ ملتا ہے:

"Not all Muslim countries are enforcing Fiqhi Hudud laws."(70)

"The evidence of the laws passed by the rulers suggets that rulers often used their discretion and prerogatives to issue farmans about the crimes and prescribed punishments that often differred from those prescribed in Fiqh. During the colonial period, the European penal laws largely replaced Hudud laws, sometimes, totally. In a very limited sense the penal codes introduced by the colonial powers took into consideration the view of the Muslim juristst. After the end of the colonial rule, independent Muslim states introduced reforms in their legal system. Generally, however, they retain the penal codes introduced by the European colonial powers. Only a few countries chose to re-Islamize the criminal laws."(71)

جہاں تک اس آخری بات کا تعلق ہے اس کے بارے میں گزارش ہے کہ یہ سرے سے کوئی دلیل نہیں ہے۔ اگر بعض اسلامی ممالک اسلامی قوانین پر عمل نہیں کر رہے تو اس سے یہ اصول کیسے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ہم بھی ایسا ہی کریں؟ اسی طرح اگر یورپی استعماری طاقتوں نے قانون سازی میں اسلامی شریعت کے

اصولوں کو درخور اعتنا نہیں سمجھا تو ہم کیوں ان کی اتباع کریں؟ باقی رہی یہ بات کہ مسلم حکمران اپنی discretion استعمال کرتے ہوئے فرمان جاری کیا کرتے تھے اور فقہ اسلامی کو کوئی خاص اہمیت نہیں دیتے تھے تو اس کے متعلق مؤدبانہ گزارش ہے کہ یہ اسلامی قانون کے متعلق مستشرقین کی پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں میں سے ایک ہے۔ مستشرقین تو اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ اسلامی قانون صرف کتابوں تک ہی محدود رہا اور عملاً کبھی نافذ نہیں ہوا۔ وہ اسے theory اور practice میں تضاد کہا کرتے ہیں۔(۷۲) ہم نے اوپر اسلامی سزاؤں کی مختلف قسموں اور اسلامی قانون کے ڈھانچے کے متعلق جو بحث کی ہے اس سے اس مغالطے کی حقیقت بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔ ہم خدانخواستہ کونسل کی رپورٹ کے فاضل مرتبین کے بارے میں کسی بد گمانی میں نہیں مبتلا لیکن بصد ادب و احترام عرض ہے کہ اسلامی قانون کے متعلق مستشرقین کی پیدا کی گئی غلط فہمیوں کا پرچار کر کے وہ دین کی کوئی خدمت نہیں کر رہے۔ حکمران فقہ اسلامی کے تصور سیاسۃ کے تحت مختلف فرامین جاری کیا کرتے تھے اور، جیسا کہ پیچھے تفصیل سے واضح کیا گیا، اس سلسلے میں ان پر لازم تھا کہ وہ اسلامی قانون کے قواعد عامہ کا لحاظ رکھیں۔ فقہاء نے اپنی توجہ کتاب وسنت کے نصوص کی تعبیر کی طرف مرکوز رکھی اور حقیقت یہ ہے کہ فقہاء کے حصے کے کام میں اضافے کی گنجائش آج بھی نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس لئے آج کے حکمرانوں پر لازم ہے کہ وہ فقہاء کے حصے کے کام کو دریابرد کرنے کے بجائے اپنے حصے کے کام کی طرف توجہ دیں۔

کونسل کی رپورٹ میں مختلف اعداد و شمار بھی پیش کیے گئے ہیں اور اس طرح statistical acrobatics کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ حدود قوانین جرائم کی روک تھام میں ناکام رہے ہیں بلکہ حدود جرائم میں مسلسل اضافہ ہوتا رہا ہے۔(۷۳) ان اعداد و شمار کی حقیقت کو چیلنج کیے بغیر عرض ہے کہ اس شماریاتی جائزے سے یہ ثابت کرنا بہت مشکل ہے کہ جرائم میں اضافہ حدود قوانین کی وجہ سے ہوا ہے۔

اولاً: حدود قوانین بعض دیگر اسلامی ممالک، مثلاً سعودی عرب، میں بھی نافذ ہیں اور وہاں انہوں نے جرائم کی روک تھام میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ کونسل کے بعض اراکین نے مسلم ممالک کے فوجداری قوانین کا جائزہ لینے کے لئے مختلف ممالک کے دورے بھی کیے ہیں۔ کونسل کی رپورٹ میں ان دوروں کا ذکر تو ہے لیکن ان سے حاصل شدہ معلومات کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ سعودی عرب میں یہ قوانین نافذ ہوں

تو جرائم کی روک تھام میں ایک اہم عنصر کا کردار ادا کریں اور پاکستان میں نافذ ہوں تو جرائم کی روک تھام میں کوئی کردار ادا نہ کرسکیں؟ کیا اس کی واحد وجہ حدود قوانین کے نقائص ہیں یا ان میں دیگر اس سے بھی زیادہ اہم عوامل شامل ہیں؟ مثلاً کیا اس کی وجہ معاشرے کے معروضی حالات تو نہیں ہیں؟ کیا پولیس نظام اور ضابطۂ فوجداری کے نقائص تو اس کے ذمہ دار نہیں؟

ثانیاً: رپورٹ میں یہ تو بتایا گیا ہے کہ بارہا حدود قوانین کے تحت سزائیں بھی سنائی گئی ہیں لیکن یہ نہیں بتایا گیا کہ یہ سب سزائیں تعزیری سزائیں تھیں اور پاکستان میں ایک دفعہ بھی حد کی سزا نافذ نہیں کی گئی۔ ہم یہ نہیں چاہتے کہ حد کی سزا لازماً ہی دی جائے، خواہ اس کی شرائط پوری نہ ہوں، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا پاکستان میں قانون نافذ کرنے والے ادارے اور حکمران حدود سزاؤں کے نفاذ میں مخلص ہیں؟ زعفران بی بی کیس میں ماتحت عدالت نے رجم کی سزا سنائی۔ وفاقی شرعی عدالت نے اپیل میں سزا معطل کر دی اور اس سلسلے میں حدود قوانین کی صحیح تعبیر پیش کر دی۔ لیکن ابھی عدالت نے سزا معطل نہیں کی تھی کہ ریاست کے بزعم خود سربراہ کی جانب سے واشگاف الفاظ میں اعلان کیا گیا کہ ہم کسی صورت اس سزا کو نافذ نہیں ہونے دیں گے۔ (۷۴) کہنے کا مطلب یہ ہے کہ قانون سے مطلوبہ اثرات حاصل نہ ہونے کا سبب کوئی ایک ہی نہیں ہوتا۔ کیا کونسل کی رپورٹ کے فاضل مرتبین نے ان دیگر عوامل کا بھی جائزہ لیا ہے؟

ثالثاً: حدود قوانین کے تحت جو سزائیں نافذ کی گئی ہیں وہ ساری کی ساری تعزیری ہیں اور، جیسا کہ بہت سے ناقدین نے ثابت کیا ہے، ان میں تقریباً تمام سزائیں مجموعۂ تعزیرات پاکستان سے لی گئی ہیں۔ پس اگر خامی ہے تو مجموعۂ تعزیرات پاکستان میں ہے نہ کہ حدود میں۔ کیا کونسل نے اس سلسلے میں اعداد و شمار جمع کرنے کی کوشش کی ہے کہ پاکستان میں مجموعی طور پر جرائم کی شرح میں اضافہ کس نسبت سے ہو رہا ہے؟ کیا حدود قوانین سے ہٹ کر ان جرائم کی شرح میں بھی اضافہ نہیں ہوا جن کو مجموعۂ تعزیرات پاکستان میں جرم قرار دیا گیا ہے؟ اگر یہ حقیقت ہے تو کیا اس سے بات ثابت نہیں ہو جاتی کہ مسئلہ ان قوانین میں نہیں جو جرم کی تعریف متعین کرتے ہیں اور اس کے لئے سزا مقرر کرتے ہیں، بلکہ مسئلہ جرائم کی تفتیش اور اثبات کے متعلق ضوابط میں ہے؟ اس لئے حدود قوانین کو منسوخ کرنے اور بعض افعال کی سزا تبدیل کرنے، یا بعض نئے جرائم تخلیق کرنے اور سزاؤں کی بعض نئی شکلیں دریافت کرنے سے مسئلہ حل نہیں ہوگا، بلکہ پولیس نظام اور ضابطۂ فوجداری میں

دوررس تبدیلیاں لانا ہوں گی۔ مسئلہ substantive law میں نہیں بلکہ procedural law میں ہے۔ لیکن یہ بھی ایک افسوسناک حقیقت ہے کہ وفاقی شرعی عدالت کو procedural law کا اسلامی احکام کی روشنی میں جائزہ سے آئین کی نص صریح نے روک رکھا ہے۔(۷۵)

حواشی باب دوم

۱) کونسل کی عبوری رپورٹ، ص۵۰، ۵۲، ۵۵

۲) اصول السرخسی، ج۲، ص۳۳۲؛ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: *Islamic Jurisprudence,* pp. 89-108

۳) عبوری رپورٹ، ص۵۲

۴) ایضاً، ص۴۷۔ یہاں یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ کونسل کی رپورٹ کے فاضل مرتبین جب اللہ اور رسول کو ریاست کے مترادف قرار دیتے ہیں تو کیا وہ پرویز صاحب کے تصور مرکز ملت سے متاثر ہیں؟ (اس تصور پر تنقید کے لئے دیکھئے: سید ابوالاعلیٰ مودودی، سنت کی آئینی حیثیت، ترجمان القرآن، منصب رسالت نمبر، (جلد ۵۶، عدد ۶ ستمبر ۱۹۶۱ء)، ص۷۹۔۸۳؛ علامہ مفتی مدرار اللہ مدرار، پرویز اور قرآن، (مدرار العلوم، مردان، ۱۹۸۶ء)، ص۱۰۸۔۱۱۴)

۵) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: *Theories of Islamic Law,* pp 109-126

۶) بدائع الصنائع، کتاب الحدود، باب صفات الحدود، ج۵، ص۵۲۲

۷) ایضاً، باب صفة التعزیر، ج۵، ص۵۳۶

۸) ایضاً، ج۵، ص۴۳۵۔۴۳۶

۹) اس کی چند مثالیں آگے آرہی ہیں۔

۱۰) عبوری رپورٹ، ص۵۳

۱۱) ایضاً، ص۵۲

۱۲) ایضاً، ص۷۱

۱۳) PLD 1983 FSC 1

۱۴) عبوری رپورٹ، ص۴۴

۱۵) ایضاً، ص۴۸

۱۶)ایضاً،ص۴۴

۱۷)تفصیل کے لئے دیکھئے: *Theories of Islamic Law*, pp 109-26

۱۸)عبوری رپورٹ،ص۴۷۔۴۸

۱۹)امام ابوداود السجستانی،سنن ابی داود ، کتاب الخراج و الامارة و الفیء ،حدیث رقم ۲۶۴۴

۲۰)ایضاً

۲۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے : *Theories of Islamic Law*, pp 50-55, 124-26

۲۲)حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ،ص۷۸

۲۳)ص۱۱۰۔۱۰۹

۲۴)ص ۱۳۱

۲۵)ص ۱۳۲

۲۶)عبوری رپورٹ،ص۵۲

۲۷)ایضاً،ص۵۲۔۵۴

۲۸)المبسوط ، کتاب الحدود ،ج۹،ص۳۶

۲۹)ایضاً ، کتاب السرقة ،ج۹،ص۱۳۴

۳۰)ایضاً ، کتاب السیر،ج۱۰،ص۱۰۰

۳۱)ایضاً ، کتاب الاشربة ،ج۲۴،ص۵۵

۳۲)عبوری رپورٹ،ص۴۳

۳۳)PLD 1992 SC 559

۳۴) قرآن وسنت کے باہمی تعلق کی وضاحت کے لئے دیکھئے : امام ابو اسحاق الشاطبی ، الموافقات فی اصول الشریعة ،ج۳؛ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی،السنة و مکانتها فی التشریع الاسلامی، (دار الفکر، دمشق،۱۹۸۹ء) ؛سید ابوالاعلیٰ مودودی،سنت کی آئینی حیثیت۔نیز دیکھئے: Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, pp 176-82.

۳۵)عبوری رپورٹ،ص۵۱

۳۶)ایضاً

۳۷)المبسوط ، کتاب البیوع ،ج۱۲،ص۱۱۱

۳۸)الھدایۃ ، کتاب البیوع ،ج۳،ص۶۱

۳۹)عبوری رپورٹ،ص۵۲

۴۰)میزان،(دارالاشراق لاہور،۲۰۰۱ء)،ص۳۰۲

۴۱)حدود آرڈی نینس کاایک جائزہ،ص۱۴۹۔۱۵۰

۴۲)ایضاً،ص۱۷،۱۴۰

۴۳) قانونی نظام کے اندر *grundnorm* کا نظریہ فلسفۂ قانون کے مشہور پیشوا Hans Kelsen نے پیش کیا تھا۔ پاکستان کے قانونی نظام میں بھی اس نظریے کو قبولیت حاصل ہوئی ہے۔ چنانچہ مشہور مقدمے دوسو بنام ریاست(PLD 1958 SC 533) میں چیف جسٹس منیر نے اس نظریے کی ایک غلط تعبیر کو بنیاد بنا کر مارشل لا کی حکومت کو جواز عطا کیا تھا۔ عاصمہ جیلانی کیس(PLD 1972 SC 139) میں سپریم کورٹ نے قرارداد مقاصد کو پاکستان کے قانونی نظام کے لئے *grundnorm* کی حیثیت سے قبول کیا۔ بعد میں ضیاء الرحمان کیس(PLD 1973 SC 49) میں اس رائے سے اختلاف ظاہر کیا گیا۔ چنانچہ آٹھویں آئینی ترمیم کے ذریعے قرارداد مقاصد کو آئین کا operative part بنادیا گیا۔ لیکن اس کے باوجود حاکم خان کیس(PLD 1992 SC 559) میں سپریم کورٹ نے قرارداد مقاصد کے لئے *supra-constitutional status* ماننے سے انکار کردیا۔(تفصیل کے لئے دیکھئے: Sardar Sher Alam Khan, *The Role of the Judiciary and the Objectives Resolution*, Institute of Policy Studies, Islamabad, 1994)

۴۴)تفصیلات کے لئے دیکھئے: *Theories of Islamic Law*, pp 37-56

۴۵)حدود آرڈی نینس کاایک جائزہ،ص۱۵

۴۶)ایضاً،ص۱۸۔۱۹

۴۷)ایضاً،ص۵۹۔۶۳

۴۸)عبوری رپورٹ،ص۶۷۔۶۸

۴۹)حد زنا آرڈی نینس،دفعہ۱۰ ذیلی دفعہ۱

۵۰)بدائع الصنائع ، کتاب الحدود ،ج۵،ص۴۳۵۔۴۳۶

۵۱) ارشاد الفحول ، ج۱، ص۲۲۔۲۵

۵۲) برہان، (دارالاشراق، لاہور، ۲۰۰۱ء)، ص۲۴

۵۳) ایضاً، ص۲۵

۵۴) حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ، ص۷۹۔۸۳ اور ۱۱۱۔۱۱۷

۵۵) مثلاً سورۃ البقرۃ، آیت ۱۴۰، ۲۸۳؛ سورۃ النسآء، آیت ۱۳۵؛ سورۃ المآئدۃ، آیت ۸؛ سورۃ الطلاق، آیت ۲؛ سورۃ المعارج، آیت ۳۳

۵۶) سنن ابی داود ، کتاب الحدود ، حدیث رقم ۳۸۰۶؛ امام ابوعیسی محمد بن عیسی الترمذی، سنن الترمذی ، کتاب الحدود ، حدیث رقم ۱۳۷۳

۵۷) حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ، ص۸۰

۵۸) برہان، ص۲۸

۵۹) عبوری رپورٹ، ص۴۲

۶۰) سورۃ النسآء، آیت ۱۵

۶۱) برہان، ص۲۹

۶۲) حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ، ص۷۸

۶۳) ایضاً، ص۱۱۶

۶۴) ایضاً، ص۸۵

۶۵) ایضاً، ص۹۱

۶۶) یہی وجہ ہے کہ امام طبری نے امام حسن بصری، امام ابن شہاب زہری اور ابن سیرین وعکرمہ جیسے بزرگوں کی یہ رائے نقل کی ہے کہ یہاں من غیر کم سے مراد مسلمان ہی ہیں لیکن وہ جو موصی کے رشتہ دار نہ ہوں، اگرچہ خود امام طبری اس کے قائل تھے کہ یہاں مراد غیر مسلم ہیں۔ (جامع البیان ، ج۷، ص ۸۵)

۶۷) ایضاً، ص۸۶

۶۸) مثلاً قاضی شریح ان لوگوں میں تھے جو اس آیت میں من غیر کم سے مراد غیر مسلم لیتے تھے مگر اس کے باوجود ان کا طرز عمل یہ نقل کیا گیا ہے۔

انہ کان لا یجیز شھادۃ الیھود و النصاری علی مسلم الا فی الوصیۃ ، و لا یجیز

شهادتهما علی الوصیة الا اذا کانوا فی سفر ۔(ایضاً،ص ۸۴)

[وہ وصیت کے سوا کسی معاملے میں مسلمان کے خلاف یہود اور عیسائیوں کی گواہی قبول نہیں کرتے تھے، اور وصیت کے معاملے میں بھی ان کی گواہی تبھی قبول کرتے جب انہیں یہ معاملہ سفر میں پیش آتا۔]

۶۹) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: Mushtaq, *Use of Force for the Right of Self-determination*, pp 168-74

۷۰) عبوری رپورٹ، ص ۲

۷۱) ایضاً، ص ۵۶۔۵۷

۷۲) Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law*, p 60. اس نظریے پر تفصیلی تنقید کے لئے دیکھئے: Nyazee, *Theories of Islamic Law*, pp 11-14, 50-55, 124-26

۷۳) عبوری رپورٹ، ص ۲۔۳، ۷۹۔۸۹

۷۴) ٹائم ایشیا میگزین، ۲۷ مئی ۲۰۰۲ء

۷۵) آئین کی دفعہ ۲۰۳ ڈی۔ ڈی کے تحت چار قسم کے قوانین وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ سماعت سے باہر کردیے گئے ہیں؛ دستوری قوانین، عدالتی ضوابط سے متعلق قوانین، مسلم شخصی قانون اور دس سال تک کی مدت کے لئے مالیاتی قوانین۔

ان میں آخر الذکر، یعنی مالیاتی قوانین، سے متعلق مدت پہلے دو سال تھی جسے بعد میں پانچ سال اور پھر دس سال کردیا گیا۔ یہ مدت ۱۹۹۰ء میں ختم ہوئی لیکن پالیمنٹ میں دو تہائی اکثریت نہ ہونے کے باعث اس شق میں حکومت ترمیم نہ کرسکی۔ بہت سی درخواستوں کے ذریعے سودی قوانین کو شریعت سے تصادم کی بنیاد پر چیلنج کیا گیا۔ ۱۹۹۱ء میں عدالت نے اپنا فیصلہ سنادیا جس کے تحت ان قوانین کو کالعدم قرار دے کر ان میں ترمیم کے لئے حکومت کو حکم دیا گیا اور قرار دیا کہ اگر چھ ماہ کی مدت میں ان قوانین کو شریعت کے مطابق نہ کیا گیا تو یہ از خود ختم ہو جائیں گے۔ حکومت نے اس فیصلے کے خلاف سپریم کورٹ میں اپیل کی اور اس کے بعد تقریباً آٹھ سالوں تک اس کیس کی سماعت نہ ہوسکی۔ ۱۹۹۹ء میں جب بالآخر اس کی سماعت شروع ہوئی تو حکومت نے کئی تاخیری حربے استعمال کرنا شروع کیے۔ مثلاً بنچ کے ایک رکن (جسٹس خلیل الرحمان خاں) کو وفاقی محتسب بنا کر بنچ کچھ مدت کے لئے توڑ دیا گیا۔ حکومت نے عدالت میں درخواست بھی دائر کردی کہ وہ اپیل واپس لے کر وفاقی شرعی عدالت میں نظر ثانی کی درخواست دائر کرنا چاہتی ہے لیکن عدالت نے یہ درخواست مسترد

کردی۔ دسمبر ۱۹۹۹ء میں سپریم کورٹ نے تاریخ ساز فیصلہ سناتے ہوئے وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کو برقرار رکھا اور حکومت کو ۳۰ جون ۲۰۰۱ء تک کی ڈیڈ لائن دے دی۔ جون ۲۰۰۱ء میں حکومت نے سپریم کورٹ میں درخواست دی کہ مدت میں مزید اضافہ کیا جائے۔ چنانچہ عدالت نے مدت ۳۰ جون ۲۰۰۲ء تک بڑھا دی۔ جب وہ مدت پوری ہونے کو آئی تو یونائیٹڈ بینک نے سپریم کورٹ میں نظر ثانی کی درخواست دائر کر دی۔ اس دفعہ عدالت نے نہ صرف اپنے پچھلے فیصلے کو ختم کر دیا، بلکہ وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کو بھی ختم کر کے کیس واپس وفاقی شرعی عدالت میں بھیج دیا کہ وہ ازسرنو اس کا جائزہ لے اور بعض نئے اٹھائے گئے سوالات پر بھی فیصلہ سنا دے۔ تب سے چار سال سے زائد کا عرصہ ہو گیا ہے مگر آج تک اس کیس کی سماعت شروع نہیں ہوئی۔

شخصی قوانین کا معاملہ اور بھی افسوسناک ہے۔ بھارت میں بھی مسلمانوں کو شریعت کے مطابق شخصی قوانین دیے گئے ہیں مگر پاکستان میں ایوب خان دور کے عائلی قوانین کی شریعت سے مطابقت معلوم کرنے کی اجازت عدالت کو نہیں تھی۔ ۱۹۸۰ء میں پشاور ہائی کورٹ کے شریعت بنچ نے ان قوانین کا جائزہ لے کر اس کی بہت سی شقوں کو شریعت سے متصادم قرار دیا۔ جب ہائی کورٹس کے شریعت بنچ ختم کر کے وفاقی شرعی عدالت قائم کی گئی تو اس کے دائرۂ سماعت سے ان قوانین کو باہر کر دیا گیا۔ بعد میں سپریم کورٹ کے چند فیصلوں کو بنیاد بنا کر وفاقی شرعی عدالت نے طے کیا کہ شخصی قوانین سے مسلم فیملی لاز آرڈی نینس ۱۹۶۱ء مراد نہیں ہے۔ چنانچہ عدالت نے ۱۹۹۳ء میں اس آرڈی نینس کے متعلق درخواستوں کی سماعت شروع کی۔ ۱۹۹۷ء میں راقم الحروف بھی عدالت میں پیش ہوا اور آرڈی نینس کی دفعہ ۴ کے قرآن وسنت سے متصادم ہونے کے متعلق دلائل دیے، نیز نئی قانون سازی کے لئے تجاویز دیں۔ بالآخر دسمبر ۱۹۹۹ء میں عدالت نے اپنا فیصلہ سنا دیا جس کے تحت اس آرڈی نینس کی چند شقیں قرآن وسنت سے متصادم قرار دی گئیں۔ اس فیصلے کے خلاف سپریم کورٹ میں اپیل کی گئی جس کی سماعت تاحال شروع نہ ہو سکی۔

باقی رہے دستوری قوانین اور عدالتی طریق کار سے متعلق ضوابط تو ان پر تو بات بھی نہیں کی جا سکتی۔

اس سے کچھ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ قوانین کو اسلامیانے کے سلسلے میں ہماری سول اور فوجی حکومتیں کتنی مخلص رہی ہیں!

باب سوم:

حدزنا اور حد قذف سے متعلق چند اہم مسائل

اولاً: حد زنا آرڈی نینس

رجم کی سزا

رجم کی سزا ابتدا ہی سے لوگوں کی تنقید کا نشانہ بنی رہی ہے۔ کچھ بے باک قسم کے لوگوں نے تو سرے سے رجم کی سزا کی شرعی حیثیت کو ہی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور ان تمام روایات کو نا قابل استناد قرار دیا جن سے رجم کی سزا کے لئے استدلال کیا جاتا ہے۔(۱) بعض ایسے تھے جنہوں نے ان روایات سے یکسر انکار کی روش تو اختیار نہیں کی، تاہم رجم کی سزا کو ایک تعزیری سزا قرار دیا۔(۲) مولانا امین احسن اصلاحی نے اس سلسلے میں ایک نئی راہ اختیار کر لی۔ انہوں نے رجم کو ''تقتیل'' قرار دے کر اسے حرابہ کی سزا قرار دیا۔ لیکن ان کا موقف اس سلسلے میں مبہم رہا کہ، حرابہ ہی کے لئے سہی، رجم کی سزا حد ہے یا تعزیر۔(۳) ان کے مکتب فکر کے ایک نمائندہ جناب جاوید احمد غامدی کی تحریرات سے تو یہ تاثر ملتا ہے کہ وہ اسے تعزیری سزا سمجھتے ہیں۔(۴)

جن لوگوں نے رجم کو زنا کی سزا ماننے سے انکار کیا وہ یا تو وہ تھے جنہوں نے سنت کو بطور مستقل ماخذ قانون ماننے سے انکار کیا، یا وہ تھے جنہوں نے سنت کی حجیت سے تو انکار نہیں کیا مگر اسے قرآن کی بہ نسبت کم تر ماخذ قانون قرار دیا۔ ان دونوں گروہوں کے ساتھ مسئلہ یہ ہوا کہ انہوں نے پہلے تو اپنے ذہن میں قرآن کی آیات کا ایک مفہوم متعین کر لیا، پھر وہ روایات جو اس مفہوم سے متصادم نظر آئیں انہیں یا تو قرآن سے متصادم قرار دے کر ماننے سے انکار کر دیا، یا ان کی ایسی تاویلات کیں جو ان کے خیال کے مطابق قرآن کے مفہوم کے مطابق ہو۔ اس سلسلے میں ان دونوں گروہوں نے بالعموم فقہ اسلامی کو درخور اعتناء نہیں سمجھا۔

مولانا امین احسن اصلاحی اور جناب جاوید احمد غامدی کا موقف یہ ہے کہ رجم کی سزا کا وقوع رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین رضی اللہ عنھم اجمعین کے فعل سے بذریعہ تواتر ثابت ہے۔ اس کے باوجود بھی ان کا کہنا ہے کہ یہ سزا شادی شدہ زانی یا زانیہ کے لئے نہیں ہے بلکہ حرابہ کے لئے ہے۔ اسی موقف کو آج کل میڈیا کے پروپیگنڈے کی وجہ سے قبول عام کی حیثیت حاصل ہو رہی ہے۔ اس موقف پر عائد ہونے والے چند اعتراضات یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

۱۔ اگر رجم کا وقوع تواتر سے ثابت ہے تو اس کا مفہوم کیوں تواتر سے ثابت نہیں ہے جبکہ اس پر بھی ابتدا سے ہی اتفاق چلا آرہا ہے۔ کیا تواتر اً صرف یہی منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین نے رجم کروایا تھا اور یہ بات کہ کس جرم کے لئے کروایا تھا تواتر سے نقل نہ ہو سکا؟ گویا رجم کا صرف اسم ہی، بغیر مسمی کے، تواتر سے منقول ہوا ہے؟ کیا اسی بنیاد پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ رسول اللہ ﷺ کا صلوٰۃ پڑھنا تو تواتر سے منقول ہے مگر صلوٰۃ کا مفہوم تواتر سے نقل نہ ہو سکا؟ یا مثلاً پرویز صاحب ملائکہ پر ایمان کے دعویدار تھے مگر ملائکہ کا وہ مفہوم ماننے پر آمادہ نہیں تھے جو امت نے تواتر سے نقل کیا ہے۔ مولانا اصلاحی نے اسی بنا پر انہیں باطنیہ میں شمار کیا۔ (۵) سوال یہ ہے کہ کیا رجم کے معاملے میں انہوں نے وہی رویہ اختیار نہیں کیا جس کی وجہ سے وہ پرویز صاحب اور باطنیہ کو گمراہ تصور کرتے تھے؟

۲۔ اس موقف کے قائل ایک صاحب علم کا کہنا ہے کہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات ''زنا کے عادی مجرموں کو رجم کیا گیا۔'' (۶) لیکن انہوں نے کسی روایت کا حوالہ نہیں دیا جس سے معلوم ہوتا ہو کہ جن کو رجم کیا گیا وہ زنا کے ''عادی مجرم'' تھے۔ اسی طرح وہ دعوی کرتے ہیں کہ ''بے شوہر خاتون کے اعتراف جرم پر اسے رجم کیا گیا۔'' (۷) مگر یہاں بھی کوئی حوالہ نہیں دیا۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر انہوں نے دعوی کیا ہے کہ ''کئی ایک واقعات میں شادی شدہ زانی کو سزا نہیں دی گئی۔'' (۸) حیرت ہوتی ہے کہ اتنے بڑے دعوے کے باوجود بھی کسی روایت کا حوالہ نہیں دیا گیا۔

۳۔ حدود سزاؤں پر تنقید کرنے والے حضرات بالعموم یک رخے پن کے شکار نظر آتے ہیں۔ وہ معاملے کے ایک رخ کو دیکھتے ہوئے دوسرے رخ کو یکسر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ناقدین اس کے قائل ہیں کہ حدود سزائیں تبھی نافذ کرنی چاہئیں جب سزا ساقط کرنے کا کوئی امکان باقی نہ رہے، اور ملزم کو کسی بھی قسم کی

رعایت نہ دی جاسکے۔ وہ اس کے بھی قائل ہیں کہ حدیث کی رو سے معاف کرنے میں غلطی سزا دینے میں غلطی سے بہتر ہے۔ دوسری طرف رجم جیسی سخت سزا کو حرابہ کی سزا قرار دیتے ہوئے وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ فقہاء کے نزدیک زنا کے ثبوت کے لئے چار عینی گواہ، جبکہ حرابہ کے ثبوت کے لئے دو عینی گواہ درکار ہوتے ہیں۔ بلکہ بعض لوگوں نے تو زنا بالجبر کے مقدمے کو بالکل ایک Summary Trial کی صورت میں پیش کیا ہے۔ وہ یہ قرار دیتے ہیں کہ زنا بالجبر حرابہ ہے، اس کی سزا رجم ہے، اور اس کے ثبوت کے لئے واقعاتی شہادت (Circumstantial Evidence) بھی کافی ہے! (۹) اس سے بھی آگے بڑھ کر ان کا موقف ہے کہ زنا بالجبر کے مقدمے میں ''مدعیہ'' کی گواہی بھی قبول کی جاسکتی ہے، اور اگر اس کے ساتھ واقعاتی شہادت مل جائے تو رجم کی سزا دی جاسکتی ہے۔ (۱۰) کیا اس طرح انہوں نے رجم کی سزا کا نفاذ انتہائی آسان نہیں کر دیا؟ عجیب بات یہ ہے کہ یہاں وہ شریعت کا یہ بنیادی اصول، جسے کم از کم فوجداری قانون کی حد تک انگریزی قانون نے بھی تسلیم کیا ہے، بھول جاتے ہیں کہ مدعی خود اپنے دعوے کے حق میں گواہ نہیں بن سکتا۔

۴۔ یک رخے پن ہی کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ ناقدین نے زنا بالجبر کی سزا کے متعلق جو بحث کی ہے اس کے پیچھے یہ مفروضہ (Presumption) کارفرما نظر آتا ہے کہ زنا بالجبر کے مقدمے میں مدعا علیہ نے جرم کا ارتکاب کیا ہے، حالانکہ وہ خود یہ اقرار کرتے ہیں کہ ''یہ اندیشہ بے بنیاد نہیں ہے کہ آج کے دور میں سیاسی اور دیگر نوعیت کے مخالفین کے خلاف بے بنیاد جنسی الزامات عائد کر کے ان کو سزائیں دلوانے یا ان کا مستقبل تاریک کرنے کے واقعات ملکی اور بین الاقوامی ہر سطح پر موجود ہیں۔'' (۱۱) اس کے باوجود بھی وہ اپنے موقف کے نتائج وعواقب پر غور کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے۔ اسی طرح ان کا دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ اس جرم کا ارتکاب لازماً کوئی مرد ہی کرتا ہے اور اس کا نشانہ ہمیشہ کوئی عورت ہی ہوتی ہے۔ انہوں نے اس موضوع پر بحث کی ضرورت ہی محسوس نہیں کی کہ اگر جرم کا ارتکاب عورت کرے تو کیا ہوگا؟ کیا ان کا موقف یہ ہے کہ مرد زنا بالجبر کا نشانہ (Victim) نہیں بن سکتا؟

۵۔ اگر زنا بالجبر کا الزام غلط ثابت ہو جائے تو الزام لگانے والے (بلکہ الزام لگانے والی!) کو کیا سزا دی جائے گی؟ اس معاملے میں ناقدین کا موقف واضح نہیں۔ یہاں یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر زنا بالجبر زنا کی ایک قسم نہیں بلکہ حرابہ کی ایک قسم ہے، جیسا کہ اس مکتب فکر کا موقف ہے، تو زنا بالجبر کا الزام کیا کہلائے گا؟

کیا اسے قذف کہا جا سکے گا؟ کیا حرابے کے الزام کو قذف قرار دیا جا سکتا ہے؟

زنا بالجبر۔حد زنا، حد حرابہ یا جرم سیاسۃ

حدود قوانین پر ایک عام اعتراض یہ ہے کہ ان میں زنا اور زنا بالجبر کو ایک ہی نوعیت کے جرم فرض کیا گیا ہے۔ اس لئے اگر کسی خاتون کی آبروریزی کی جائے تو وہ دادرسی کے لئے کہیں نہیں جا سکتی کیونکہ اگر وہ کسی شخص پر زنا کا الزام عائد کرے گی تو اس سے چار گواہ مانگے جائیں گے۔ بصورت دیگر اس پر حد قذف عائد ہوگی اور اسے زنا بالرضا کی اقراری مجرمہ بھی سمجھا جائے گا!(۱۲)

یہاں پہلی بات تو یہ ہے کہ معاملے کی یہ تصویر صحیح نہیں ہے۔ حد زنا آرڈی نینس نے زنا اور زنا بالجبر کو ہر لحاظ سے یکساں نہیں قرار دیا۔ دونوں کی تعریف مختلف ہے۔ ایک جرم میں جانبین کی رضا ضروری ہے، جبکہ دوسرے جرم میں ایک جانب سے یا تو رضا دی ہی نہیں جاتی یا وہ ناقص ہوتی ہے۔ اس لئے پہلی صورت میں دونوں سزا کے مستحق ہوں گے اور دوسری صورت میں صرف ایک فریق ہی سزا کا مستحق ہوگا۔(۱۳)

تاہم آرڈی نینس نے دو لحاظ سے زنا اور زنا بالجبر کو یکساں قرار دیا ہے۔ ایک سزا کے لحاظ سے (دونوں صورتوں میں غیر محصن کی سزا سو کوڑے اور محصن کی سزا رجم ہے۔)(۱۴) اور دوسرے ثبوت جرم کے لحاظ سے (دونوں صورتوں میں حد کی سزا کے لئے ضروری ہے کہ یا تو مدعا علیہ اقرار کرے یا چار عینی گواہ اس کے جرم کی گواہی دیں۔)(۱۵) یہ آخر الذکر بات بالخصوص تنقید کا باعث بنی ہے۔ ہم اس پر تفصیلی بحث کریں گے لیکن پہلے قذف کے معاملے کو دیکھئے۔

اگر کوئی خاتون کسی شخص پر یہ الزام لگائے کہ اس نے اس کے ساتھ جبراً زنا کا ارتکاب کیا ہے تو اس خاتون پر حد قذف کس طرح عائد ہوتی ہے؟ حد قذف آرڈی نینس کی دفعہ ۳ کے تحت قذف کی تعریف یہ ہے:

"Whoever ... makes or publishes an imputation of zina concerning any person ... is said ... to commit qazf."

جبکہ دفعہ ۲ میں قرار دیا گیا ہے کہ 'زنا' کی وہی تعریف یہاں لاگو ہوگی جو کہ حد زنا آرڈی نینس میں

ذکر کی گئی ہے۔ پس زنا بالجبر کا الزام قذف نہیں ہے۔ اگر پولیس یا ماتحت عدالتیں ایسا کرتی رہی ہیں تو اس کی وجہ قانون کا نقص نہیں بلکہ قانون کے فہم میں غلطی ہے۔

جہاں تک اس اصول کا تعلق ہے کہ الف نے الزام لگایا کہ اس نے اور ب نے زنا کا ارتکاب کیا ہے تو ب کے متعلق عدالت اس سے ثبوت مانگے گی جبکہ اپنے حق میں اس کا اقرار کافی ہوگا، وہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے۔ اقرار کو اسی وجہ سے فقہاء حجة قاصرة کہتے ہیں کہ اس کا اثر صرف اقرار کرنے والے پر ہی ہوتا ہے، کسی اور کی طرف متعدی نہیں ہوتا۔ لیکن اس اصول کا اطلاق صرف جرم زنا پر ہی ہوتا ہے نہ کہ زنا بالجبر پر۔ کیونکہ جب الف ب پر یہ الزام لگائے کہ الف نے ب کے ساتھ زنا بالجبر کا ارتکاب کیا ہے تو یہ الف کی جانب سے کسی جرم کا اقرار نہیں ہے، بلکہ اس کی جانب سے دعوی ہے کہ وہ متاثرہ فریق (Aggrieved Party) ہے۔ پس اس سے ثبوت تو مانگا جائے گا اور وہ جرم ثابت نہ کر سکے تو دوسرا فریق بری ہوگا لیکن اس صورت میں مدعی یا مدعیہ کو اقراری مجرم نہیں کہا جا سکتا۔ (اس پر مزید بحث آگے آرہی ہے جب حد قذف پر بحث کے دوران میں ہم اس سلسلے میں حد قذف آرڈی نینس کے ایک اہم تضاد کی طرف توجہ دلائیں گے۔)

باقی رہا ثبوت جرم کا مسئلہ تو پہلے جرم زنا کو لیجیے۔

حد زنا آرڈی نینس نے زنا کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، یعنی زنا مستوجب حد اور زنا مستوجب تعزیر۔ اول الذکر کے اثبات کے لئے آرڈی نینس نے دو طریقے ذکر کیے ہیں جو وہی ہیں جو فقہاء ذکر کرتے ہیں، یعنی اقرار یا چار مسلمان مرد عینی گواہ جو تزکیة الشہود کے معیار پر پورے اتریں۔ یہ بالکل صحیح ہے اور کتاب وسنت اور فقہائے اسلام کی تشریحات کے عین مطابق ہے۔ اس معیار ثبوت پر اعتراض بالکل بے جا ہے، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا۔ زنا مستوجب تعزیر کے لئے آرڈی نینس نے کوئی خاص معیار ثبوت مقرر نہیں کیا بلکہ اسے عدالت کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے۔ (۱۶)

اس سلسلے میں اولین سوال تو یہ ہے کہ کیا زنا کی کوئی قسم مستوجب تعزیر بھی ہے؟ جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا زنا یا تو مستوجب حد ہے یا اگر وہ مستوجب حد نہیں تو پھر وہ زنا نہیں۔ آرڈی نینس نے زنا مستوجب تعزیر کی جو صورتیں ذکر کی ہیں ان پر فقہاء کی اصطلاح میں لفظ زنا کا اطلاق ہی نہیں ہوتا۔

اسی طرح زنا بالجبر کو بھی مستوجب حد اور مستوجب تعزیر دو قسموں میں تقسیم کر دیا گیا ہے اور اول

الذکر کے لئے وہی معیارِ ثبوت مقرر کیا گیا ہے جو زنا مستوجب حد کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔ آرڈی نینس کا یہ حصہ غالباً سب سے زیادہ تنقید کا نشانہ بنتا رہا ہے۔ بعض لوگوں نے بیچ کی راہ یہ نکالی ہے کہ زنا بالجبر کو حرابہ قرار دینے کی تجویز دی ہے۔ جیسا کہ پیچھے ذکر کیا گیا، یہ رائے مولانا امین احسن اصلاحی نے پہلے پیش کی اور اس کی بنیاد یہ بات ہے کہ حرابہ صرف ڈکیتی تک محدود نہیں ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں:

''قانون کی خلاف ورزی کی ایک شکل تو یہ ہے کہ کسی شخص سے کوئی جرم صادر ہو جائے تو اس صورت میں اس کے ساتھ شریعت کے عام ضابطہ حدود وتعزیرات کے تحت کاروائی کی جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یا گروہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے لینے کی کوشش کرے۔ اپنے شر وفساد سے علاقے کے امن ونظم کو درہم وبرہم کر دے، لوگ اس کے ہاتھوں اپنی جان، مال، عزت وآبرو کی طرف سے ہر وقت خطرے میں مبتلا رہیں۔ قتل، ڈکیتی، رہزنی، آتش زنی، اغواء، زنا، تخریب ترہیب اور اس نوع کے سنگین جرائم حکومت کے لئے لاء اور آرڈر کا مسئلہ پیدا کر دیں''۔(۱۷)

اور جناب جاوید احمد غامدی لکھتے ہیں۔

''محاربہ اور فساد فی الارض، یعنی اللہ اور رسول سے لڑنے اور ملک میں فساد برپا کرنے کے معنی ان آیات میں یہی ہو سکتے ہیں کہ کوئی شخص یا گروہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لینے اور پوری جرأت وجسارت کے ساتھ اس نظام حق کو درہم برہم کرنے کی کوشش کرے جو شریعت کے تحت کسی خطہ ارض میں قائم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک اسلامی حکومت میں جو لوگ زنا بالجبر کا ارتکاب کریں یا بدکاری کو پیشہ بنالیں یا کھلم کھلا اوباشی پر اتر آئیں یا اپنی آوارہ منشی، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی کی بنا پر شریفوں کی عزت وناموس کے لئے خطرہ بن جائیں یا اپنی دولت واقتدار کے نشے میں غریبوں کی بہو بیٹیوں کو سرعام رسوا کریں یا نظم حکومت کے خلاف بغاوت کے لئے اٹھ کھڑے ہوں یا قتل وغارت، ڈکیتی، رہزنی، اغوا، دہشت گردی، تخریب، ترہیب اور اس طرح کے دوسرے سنگین جرائم سے حکومت کے لئے امن وامان کا مسئلہ پیدا کریں وہ سب اسی محاربہ اور فساد فی الارض کے مجرم قرار پائیں گے''۔(۱۸)

اس قول کے قائلین مزید قرار دیتے ہیں کہ حرابہ کی سزا میں قرآن نے تقتیل کا ذکر کیا ہے، جس سے مراد محض قتل نہیں بلکہ عبرتناک طریقے سے قتل ہے، جس کی ایک مثال رجم ہے۔ گویا رجم زانی محصن کی سزا

نہیں بلکہ زنا بالجبر کے مرتکب کی سزا ہے۔

اس موقف پر اٹھنے والے چند سوالات کا ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔ یہاں مزید یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا رسول اللہ ﷺ نے زنا بالجبر کے علاوہ حرابہ کی دوسری قسموں (ڈکیتی، رہزنی، اغوا وغیرہ) کے کسی مرتکب کو کبھی رجم کی سزا دی ہے؟

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رجم اگر تقتیل کی ایک قسم ہے تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ رجم کے علاوہ عبرتناک قتل کے دیگر طریقے بھی بطور سزا اختیار کیے جا سکتے ہیں؟ بہ الفاظ دیگر حرابہ اور زنا بالجبر ہی کے لئے سہی رجم حد ہے یا تعزیر؟

تیسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زنا بالجبر اگر حرابہ ہے تو اس کے لئے معیار ثبوت کیا ہوگا؟

حدود قوانین کے ناقدین زنا بالجبر کو حرابہ قرار دے چکنے کے بعد یہ بھی قرار دیتے ہیں کہ اس کے ثبوت کے لئے میڈیکل رپورٹس، واقعاتی شہادتوں اور قرائن سے بھی کام لیا جا سکتا ہے، حالانکہ اسے حد قرار دے چکنے کے بعد ضروری ہے کہ اس پر حد کی تمام خصوصیات لاگو ہوں۔ حد زنا کے سوا تمام حدود کے ثبوت کے لئے فقہاء نے دو مسلمان مرد عینی گواہوں کی شہادت ضروری قرار دی ہے۔ گویا زنا بالجبر کو حد حرابہ قرار دینے کے بعد مدعی یا مدعیہ کو صرف اتنی سہولت ملے گی کہ اسے چار کے بجائے دو عینی گواہ پیش کرنے ہوں گے! لیکن دوسری طرف ملزم کو وہ تمام رخصتیں بدستور میسر رہیں گی جو حد کے ملزم کو میسر ہوتی ہیں، جن میں سب سے اہم شبہة کا اثر ہے۔ یہاں ایک دفعہ پھر یہ بات یاد کیجیے کہ شبہة سے مراد ''شک کا فائدہ'' نہیں ہے۔ جرم کے ثبوت کے متعلق اگر جج کے ذہن میں کوئی شک ہے تو اس کا فائدہ تو لازماً ملزم کو ہر صورت میں ملے گا خواہ جرم حد کا ہو یا غیر حد کا۔ یہاں شبہة سے مراد امر قانونی یا امر واقعی کے سمجھنے میں خطا (Mistake of Law or of Fact) ہے جو فعل کے مرتکب کو لاحق ہوتا ہے۔ اسلامی قانون نے حدود سزاؤں میں، جو کہ **حقوق الله** سے متعلق ہیں، اسے عذر مانا ہے۔ اس عذر کی بنا پر حد کی سزا ساقط ہو جاتی ہے۔ جو سزائیں **حقوق الله** سے متعلق نہیں ہیں ان میں شبہة کا یہ اثر نہیں ہوتا۔

جو لوگ حدود کے معیار ثبوت، حدود پر شبہة کے اثر اور اس طرح کے دیگر اصول بھی تبدیل کرنا چاہتے ہیں وہ دراصل اسلامی قانون کا حلیہ بگاڑنا چاہتے ہیں۔ ایسے لوگوں سے، جو پہیہ نئے سرے سے ایجاد

کرنا چاہتے ہیں، بحث کا کوئی فائدہ نہیں۔ البتہ جو لوگ اسلامی قانون کے ڈھانچے کو ڈھائے بغیر اس مسئلے کا حل نکالنا چاہتے ہیں ان کے سامنے یہاں اس مسئلے کا ایک ممکنہ حل پیش کیا جاتا ہے جس کے ذریعے زنا بالجبر سے متعلق قانون کی خامیاں بھی دور ہو جائیں گی اور اسلامی قانون حدود کی کسی شق کی خلاف ورزی بھی نہیں کرنی پڑے گی۔

عہد رسالت میں زنا بالجبر کے ایک مقدمے کی روداد روایات میں اس طرح بیان ہوئی ہے:

ان امرأة خرجت على عهد النبي ﷺ تريد الصلوة ۔ فتلقاها رجل فتجللها، فقضى حاجته منها ۔ فصاحت فانطلق ۔ و مر عليها رجل فقالت ان ذاک الرجل فعل بی کذا و کذا ۔ و مرت بعصابة من المهاجرين فقالت ان ذاک الرجل فعل بی کذا و کذا ۔ فانطلقوا فاخذوا الرجل الذی ظنت انه وقع عليها ۔ فقالت نعم هو هذا ۔ فاتوا به رسول الله ﷺ ۔ فلما امر به ليرجم قام صاحبها الذی وقع عليها فقال يا رسول الله انا صاحبها ۔ فقال اذهبی فقد غفر الله لک ۔ و قال للرجل قولا حسنا ۔ و قال للرجل الذی وقع عليها ارجموه ۔ وقال لقد تاب توبة لو تابها اهل المدينة لقبل منهم ۔(۱۹)

[رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ایک عورت نماز پڑھنے کے لئے گھر سے نکلی۔ ایک شخص نے اسے پا کر پکڑ لیا اور اس سے زبردستی اپنی حاجت پوری کی۔ وہ چلائی تو وہ شخص بھاگ کھڑا ہوا اور ایک اور شخص وہاں سے گزرا تو اس عورت نے کہا کہ اس شخص نے میرے ساتھ یہ یہ کیا۔ وہاں سے مہاجرین کے چند لوگ گزرے تو اس عورت نے ان سے کہا کہ اس شخص نے میرے ساتھ یہ یہ کیا۔ انہوں نے جا کر اس شخص کو پکڑ لیا جس کے متعلق اس عورت کا خیال تھا کہ اس نے اس کے ساتھ زیادتی کی تھی۔ تو اس عورت نے کہا کہ ہاں یہی ہے وہ۔ وہ اسے رسول اللہ ﷺ کے پاس لے آئے۔ پھر جب آپ نے اس کے رجم کرنے کا حکم دیا تو وہ شخص اٹھ کھڑا ہوا جس نے درحقیقت اس عورت کے ساتھ زیادتی کی تھی۔ اس نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے اس کے ساتھ زیادتی کی تھی۔ آپ نے اس عورت سے کہا کہ جاؤ اللہ نے تمہاری خطا بخش دی ہے اور اس پہلے شخص سے بھی اچھی بات کہی۔ پھر جس شخص نے زیادتی کی تھی اس کے متعلق حکم دیا کہ اسے رجم کر دو۔ اور اس کے متعلق فرمایا کہ اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر وہ توبہ سب اہل مدینہ کرتے تو ان کے لئے کافی ہوتی۔]

اس واقعے کی تفصیلات اور جزئیات کے متعلق روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ تاہم چند باتیں ایسی جو یقینی طور پر معلوم ہو جاتی ہیں:

اولاً: یہ کہ ایک خاتون کے ساتھ زنا بالجبر کیا گیا۔

ثانیاً: یہ کہ خاتون نے جب زنا بالجبر کا دعوی کیا تو اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا گیا کہ وہ چار گواہ پیش کرے۔

ثالثاً: یہ کہ حدود کے اثبات کے لئے مخصوص ضابطے پر عمل نہیں کیا گیا۔ مثلاً شبھة کے اثر کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا۔

رابعاً: واقعاتی شہادتوں کی بنیاد پر مجرم کو رجم کی سزا سنائی گئی۔

بعض لوگوں نے اس واقعے سے یہ استدلال کیا ہے کہ حدود میں واقعاتی شہادتیں بھی قبول کی جاسکتی ہیں اور حدود کے متعلق دیگر قیود بھی اٹھائی جاسکتی ہیں۔(۲۰) لیکن جب حدود کی شرائط پوری نہیں کی گئیں تو یہ سزا سرے سے حد کی سزا تھی ہی نہیں، بلکہ سیاسة کے تحت یہ سزا سنائی گئی۔ اسلامی قانون حدود کا ڈھانچہ ڈھا دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے بغیر بھی پیش آمدہ تمام مسائل کا حل مل سکتا ہے۔

عہد رسالت میں سیاسة کے تحت فساد فی الارض کے مجرموں کو عبرتناک سزائیں دی گئیں۔ مثلاً ایک یہودی کی سزائے موت کا ذکر روایات میں اس طرح آیا ہے:

ان یھودیا رضخ رأس جاریة فی اوضاخ فامر رسول اللہ ﷺ بان یرضخ رأسه بین حجرین ۔(۲۱)

[ایک یہودی نے ایک لونڈی کا سر پتھروں سے کچل دیا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ اس کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان کچل دیا جائے۔]

جبکہ دوسری طرف مشہور روایت ہے کہ:

لا قود الا بالسیف ۔(۲۲)

[قصاص صرف تلوار کے ذریعے لیا جائے گا۔]

پس اس یہودی کی سزا قصاص نہیں تھی۔ اس روایت کی توجیہ سرخسی یوں کرتے ہیں:

و تاویل الحدیث انه امر بذالک علی طریق السیاسة ، لکونه ساعیا فی الارض بالفساد ، معروفا بذلک الفعل ۔ بیانه فی ما روی انهم ادرکوھا و بھا رمق ، فقیل لھا : أ قتلک فلان ؟ فأشارت برأسھا لا ۔ حتی ذکروا الیھودی فأشارت برأسھا ان نعم ۔ و انما

يعد فی مثل تلک الحالة من يکون متهما بمثل ذلک الفعل معروفا به ۔ و عندنا اذا کان بهذه الصفة ، فللامام ان يقتله بطريق السياسة ۔(۲۳)

[اور حدیث کی تاویل یہ ہے کہ آپ نے ایسا سیاسة کے طریق پر کیا کیونکہ وہ یہودی زمین میں فساد کا مرتکب تھا اور اس کے لئے معروف بھی تھا۔اس کی وضاحت اس روایت میں ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جب لوگوں نے اس خاتون کو دیکھا تو اس میں زندگی کی کچھ رمق باقی تھی۔تو اس سے پوچھا گیا کہ کیا فلاں نے تمہیں قتل کیا؟ تو اس نے سر کے اشارے سے کہا کہ نہیں ۔یہاں تک کہ انہوں نے اس یہودی کا نام لیا تو اس نے سر کے اشارے سے کہا ہاں۔اور حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کے حالات میں اسی کا نام لیا جاتا ہے جو اس قسم کے کام کے لئے بدنام اور مشہور ہو۔اور ہمارے نزدیک جب وہ اس صفت کا حامل ہو تو حاکم کو اختیار ہے کہ اسے بطریق سیاسة قتل کر دے۔]

اسی طرح عرنیین کا مشہور واقعہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھیوں کو وحشتناک طریقے سے قتل کیا اور مال مویشی لوٹ کر بھاگ نکلے۔جب انہیں پکڑ لیا گیا تو انہیں بڑی عبرتناک سزا دی گئی۔پہلے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالے گئے، پھر ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر دی گئیں۔اس کے بعد انہیں گرم صحرائی علاقے میں پھینک دیا گیا۔پھر اسی حالت میں وہ مر گئے کہ نہ ان کی مرہم پٹی کی گئی (حالانکہ حد سزا دینے کے بعد متعلقہ زخم کی مرہم پٹی کی جاتی ہے) اور نہ ہی پینے کے لئے پانی دیا گیا (حالانکہ قصاصا سزائے موت دی جا رہی ہو اور مجرم پانی مانگے تو اسے پانی پلایا جاتا ہے۔) پس یہ نہ قصاص کی سزا تھی اور نہ ہی حد حرابہ کی کیونکہ اس میں حد اور قصاص کی کئی لازمی خصوصیات نہیں پائی جاتیں۔(۲۴)

سنن نسائی میں ایک چور کے متعلق بھی اسی قسم کی روایت آئی ہے کہ اسے بار بار چوری پر پکڑا گیا اور حد کی سزا بھی دی گئی۔بالآخر اسے عبرتناک طریقے سے قتل کر دیا گیا۔(۲۵)

اسی طرح اوپر ہم نے لواطت کے متعلق امام ابوحنیفہ کی رائے ذکر کی کہ وہ اسے بھی حد زنا کے بجائے سیاسة کے تحت لاتے ہیں۔

[صحابہ کا اس پر اتفاق ہوا کہ یہ فعل زنا نہیں ہے، کیونکہ وہ زنا کے نص سے واقف تھے اور اس کے باوجود اس فعل کی سزا میں ان کا اختلاف ہوا، اور ان کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ نص کے ہوتے ہوئے اجتہاد کریں گے۔پس [ان کا یہ [اختلاف] ان کی جانب سے اس امر پر اتفاق ہوا کہ یہ فعل زنا نہیں ہے۔اور زنا کی حد کا غیر زنا کی سزا کے طور پر دینا ممکن نہیں ۔پس یہ فعل ایسا جرم ہوا جس کے لئے شرع میں کوئی مقررہ سزا نہیں۔لیکن اس میں سزا دینا یقیناً ضروری ہے۔اب اس سے آگے

جو سیاسة ہے وہ حاکم کی رائے کے سپرد ہے۔ اگر وہ کسی حق میں ایسی کوئی رائے رکھے تو شرعاً اسے اختیار ہے کہ وہ اس پر عمل کرے۔](۲۶)

چنانچہ صحابہ میں سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے یہ رائے دی کہ لواطت کے مرتکبین کو آگ میں جلایا جائے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ غیر محصن ہوں تو سو کوڑے دیے جائیں اور محصن ہوں تو رجم کیا جائے۔ جبکہ سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ کسی بلند مقام سے لڑھکایا جائے پھر پتھر مارے جائیں۔ اور سیدنا عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ سب سے زیادہ بدبودار جگہ میں قید کیے جائیں یہاں تک کہ بدبو کی وجہ سے وہ مر جائیں۔(۲۷)

پس مولانا امین احسن اصلاحی اور دیگر حضرات کا یہ موقف بالکل صحیح ہے کہ زنا بالجبر فساد فی الارض ہے، لیکن ان کی یہ بات قابل قبول نہیں کہ اسے حد حرابہ کے تحت لایا جائے کیونکہ، جیسا کہ پیچھے تفصیل سے واضح کیا گیا، حد کی سزا تو جرم کی ایک مخصوص شکل کی سزا ہے۔ پس جب فساد فی الارض کا جرم مخصوص ضابطے کے تحت ایک مخصوص صورت میں ثابت ہو جائے تو حرابہ کی سزا دی جائے گی، لیکن اس صورت میں ملزم کو شبہة اور دیگر مخصوص رعایتیں بھی حاصل ہوں گی۔ اس کے برعکس اگر زنا بالجبر کو جرم سیاسة قرار دیا جائے تو اس جرم کی تعریف، اس کے لئے معیار ثبوت کا تعین، اور اس کے لئے سزا کا تعین، سب کچھ حکومت کے اختیار میں ہوتا ہے۔ مثلاً حکومت زنا بالجبر کے اثبات کے لئے میڈیکل رپورٹ، ڈی این اے ٹسٹ اور دیگر واقعاتی شہادتوں اور قرائن کو بھی قابل قبول قرار دے سکتی ہے۔ البتہ حکومت کو قانون سازی کرتے ہوئے اسلامی قانون کے قواعد عامہ کا لحاظ رکھنا ہوگا۔ مثلاً محمد بن الحسن الشیبانی نے امام ابوحنیفہ کا یہ اصول نقل کیا ہے کہ باغیوں کے سر کاٹ کر شہروں میں نہ پھرائے جائیں جیسا کہ اہل روم و فارس کا طریقہ تھا اور ان کی اتباع میں مسلمانوں نے بھی یہ سلسلہ شروع کیا۔ اس اصول کی ایک وجہ سرخسی نے یہی بیان کی ہے حکومت مثلة کا ارتکاب نہیں کر سکتی:

لانه مثلة ، و المثلة حرام ۔ و قد نهى رسول الله ﷺ عن المثلة و لو بالكلب العقور ۔ و لانه لم يبلغنا ان عليا رضى الله عنه صنع ذلك فى شىء من حروبه ، و هو المتبع فى الباب ۔ و لما حمل رأس يباب البطريق الى ابى بكر رضى الله عنه كرهه ۔ فقيل له ان الفرس و الروم يفعلون ذلك ۔ فقال لسنا من الفرس و لا الروم ، يكفينا

الکتاب و الخبر ۔(۲۸)

[کیونکہ یہ مثلہ ہے، اور مثلہ حرام ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے باؤلے کتے کے مثلے سے بھی منع فرمایا ہے۔ اوراس لئے بھی کہ ہمیں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایسی کوئی روایت نہیں ملی کہ انہوں نے اپنی جنگوں میں ایسا کبھی کیا ہو، اوراس باب کے احکام کے لئے ماخذ انہی کا طرز عمل ہے۔ اسی طرح جب یباب بطریق کا سر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا تو آپ نے اسے ناپسند فرمایا۔ جب کہا گیا کہ اہل روم و فارس ایسا کرتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ہم نہ اہل روم ہیں اور نہ اہل فارس، ہمارے لئے کتاب اور سنت ہی کافی ہے۔]

اسی طرح عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ عرنیین کی سزا کے بعد جب بھی رسول اللہ ﷺ نے خطبہ دیا تو اس میں مثلہ کی ممانعت کا ذکر ضرور کیا۔(۲۹) اس لئے عرنیین کی سزا سے مثلہ کے جواز کے لئے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

ثانیا: حد قذف آرڈی نینس

قذف کی تعریف

قذف کی تعریف حد قذف آرڈی نینس کی دفعہ ۳ میں یہ کی گئی ہے:

"Whoever by words either spoken or intended to be read, or by signs, or by visible representation, makes or publishes an imputation of zina concerning any person intending to harm, or knowing or having reason to believe that such imputation will harm, the reputation, or hurt the feelings of such person is said, except in the cases hereinafter excepted to commit qazf."

اس تعریف کے متعلق پہلی بات تو یہ عرض ہے کہ یہ اسلامی قانون کے بجائے انگریزی قانون متعلقہ ازالۂ حیثیت عرفی (defamation) سے ماخوذ ہے۔ اس تعریف کا مجموعۂ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۴۹۹ کے ساتھ ایک سرسری موازنے سے بھی یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ مسودہ بنانے والوں کے سامنے defamation ہی کی تعریف تھی، جس میں جابجا معمولی تغیر کر کے اسے قذف کی تعریف میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ قانون اندرونی تضادات کا شاہکار بن گیا ہے۔ مثلاً انگریزی قانون نے نیک نیتی

(good faith) کو defamation کے دعوے کے خلاف ایک عذر کے طور پر مانا ہے، جبکہ اسلامی قانون کے تحت قذف کے دعوے میں یہ عذر قابل قبول نہیں۔ لیکن اس تعریف سے بھی معلوم ہوتا ہے اور آگے استثناء دوم میں تصریح بھی کی گئی ہے کہ اگر زنا کا الزام نیک نیتی پر مبنی ہو تو وہ قذف نہیں ہے۔ (اس پر آگے کچھ تفصیلی بحث آئے گی۔)

اسی طرح تعریف میں قرار دیا گیا ہے کہ قذف کے لئے ضروری ہے کہ الزام لگانے والے کو علم ہو، یا کم از کم ایسے اسباب موجود ہوں جن کے تحت قانون کا مفروضہ یہ ہوتا ہے کہ اسے علم تھا، کہ اس الزام سے ملزم کی حیثیت عرفی کو نقصان پہنچے گا۔ نیز قرار دیا گیا ہے کہ اگر ایسا علم یا اسباب علم نہ ہوں تب بھی قذف کے لئے ضروری ہے کہ اس الزام سے ملزم کی حیثیت عرفی کو نقصان پہنچے۔ گویا اگر اس کی حیثیت عرفی کو نقصان نہ پہنچے تو زنا کا الزام قذف نہ ہوگا! اسلامی قانون میں اس کے برعکس یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ جس پر زنا کا الزام لگایا گیا ہے وہ ''محصن'' ہے۔ گویا جو محصن ہے اس کے متعلق اسلامی قانون کا مفروضہ یہ ہے کہ اس پر زنا کا الزام اس کی حیثیت عرفی کو نقصان پہنچائے گا۔ اس کے لئے نقصان کا ثابت کرنا یا الزام لگانے والے کی بدنیتی (malafide intention)، یا علم یا اسباب علم کا ثابت کرنا ضروری نہیں ہے۔

مبنی بر حقیقت اتہام

حد قذف آرڈی نینس کی رو سے ''مبنی بر حقیقت اتہام'' قذف میں شامل نہیں۔ حد قذف آرڈی نینس کی دفعہ ۳ میں قذف کی تعریف سے دو استثناءات ذکر کی گئی ہیں۔ ان پہلی استثنا کے الفاظ یہ ہیں:

"It is not 'qazf' to impute 'zina' to any person, if the imputation be true and made or published for the public good."

یہاں اولین بات تو یہ ہے کہ زنا کا الزام ''سچا'' صرف اسی صورت میں سمجھا جائے گا جب الزام لگانے والا اپنے دعوے کے ثبوت میں چار عینی گواہ پیش کرے یا ملزم خود اقرار جرم کرے۔ اگر وہ چار عینی گواہ پیش نہیں کر سکا اور ملزم اقبال جرم نہیں کر رہا تو الزام لگانے والے پر قذف کی حد جاری کی جائے گی اور اسے یہ

بہانہ حد کی سزا سے نہیں بچا سکتا کہ اس نے یہ الزام ''مفاد عامہ'' کی خاطر لگایا تھا یا شائع کیا تھا۔قرآن وسنت کے نصوص، خلفائے راشدین کے فیصلے اور فقہاء کی تصریحات سب اس سلسلے میں بالکل واضح ہیں۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

و الـذين يرمون المحصنٰت ثم لم يأتوا باربعة شهدآء فاجلدوهم ثمانين جلدة ۔ (سورۃ النور، آیت ۴)

[اور جو لوگ پاکباز عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں پھر چار گواہ نہیں لائے تو ان کو اسی کوڑے مارو۔]

لـو لا جـآؤا عـلـيـه بـاربعة شهدآء ، فاذ لم ياتوا بالشهدآء فاولٰئک عند الله هم الكٰذبون ۔(سورۃ النور، آیت ۱۳)

[وہ کیوں اس دعوے پر چار گواہ نہیں لائے۔پس جب وہ چار گواہ نہ لا سکے تو اللہ کے قانون کے مطابق وہی جھوٹے ہیں۔]

دراصل یہاں قانون کا مسودہ بنانے والوں کے پیش نظر مجموعۂ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۴۹۹ کا متن تھا اور انہوں نے اس دفعہ کی متعلقہ استثناءات یہاں بعینہ ذکر کیں۔چنانچہ دفعہ ۴۹۹ کی پہلی استثنا کے الفاظ یہ ہیں:

"It is not defamation to impute anything which is true concerning any person, if it be for the public good that the imputation should be made or published ."

حالانکہ مجموعۂ تعزیرات پاکستان (جسے انگریزوں نے ۱۸۶۰ء میں مجموعۂ تعزیرات ہند کے نام سے نافذ کیا تھا) انگریزی قانون کے اصولوں سے ماخوذ ہے اور حدود قوانین اسلامی قانون کے اصولوں پر مبنی ہے۔یہی وجہ ہے کہ ''مفاد عامہ'' کا عذر انگریزی اصول قانون کی رو سے defamation کے متعلق قابل قبول ہوسکتا ہے، جبکہ یہ اسلامی قانون کے اصولوں کی روشنی میں قذف کے متعلق قابل قبول نہیں۔اس استثنا کا ایک نتیجہ یہ نکلا ہے کہ بعض اخبارات لوگوں کی عزت اچھالتے ہیں مگر ان کے خلاف حد قذف آرڈی نینس کے تحت کاروائی نہیں ہوسکتی۔امام سرخسی نے حد قذف سے متعلق جو اہم قواعد ذکر کیے ہیں ان میں ایک یہ ہے:

الحاکی للقذف عن غیرہ لا یکون قاذفا ۔(۳۰)

[کسی دوسرے کے قذف کی حکایت کرنے والا قاذف نہیں ہوجاتا۔]

پس اگر اخبار کی رپورٹ کے الفاظ یہ ہوں کہ ''الف نے ب اور ج پر الزام لگایا کہ انہوں نے زنا کا ارتکاب کیا ہے'' تو اس صورت میں اخبار کے رپورٹر کو قذف کا مرتکب نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس کے برعکس الف سے چار گواہ مانگے جائیں گے۔ بصورت دیگر اس پر قذف کی حد نافذ ہوگی۔ تاہم اگر رپورٹ کے الفاظ یہ ہوں کہ ''ب اور ج زنا کا ارتکاب کرتے ہوئے پکڑے گئے'' تو پھر رپورٹر پر قذف کا قانون لاگو ہوگا۔

تاہم اگر آرڈی نینس کی استثنا کا مطلب یہ ہو کہ عدالت میں زنا کا الزام سچا ثابت ہوجائے تو اس خبر کی اشاعت قذف نہیں ہوگی، تو یہ بات اصولاً صحیح ہے۔ مگر آرڈی نینس کے الفاظ یہ مفہوم ادا کرنے میں واضح نہیں ہیں۔ اس لئے ان الفاظ میں مناسب ترمیم کی ضرورت ہے۔ بعض لوگوں نے متعلقہ دفعہ کے الفاظ میں یہ ترمیم تجویز کی ہے جو نہایت مناسب ہے:

''اگر عدالت کے فیصلے کے مطابق کسی شخص کا جرم زنا ثابت ہوجائے تو مفاد عامہ کے تحت اس کا اظہار یا اشاعت قذف نہیں ہوگا۔''(۳۰۱)

نیک نیتی پر مبنی الزام

دفعہ۳ سے دوسری استثنا کے الفاظ یہ ہیں:

"Save in the cases hereinafter mentioned, it is not 'qazf' to prefer in good faith an acuusation of 'zina' against any person to any of those who have lawful authority over that person with respect to the subject matter of accusation:"

یہاں اولین بات تو یہ ہے کہ زنا کا لزام لگانے والا اس بنا پر قذف کی سزا سے نہیں بچ سکتا کہ اس نے الزام ''نیک نیتی'' سے لگایا تھا۔ بعض ناقدین کی یہ بات بالکل صحیح ہے کہ ''کوئی گناہ حسن نیت سے معصیت کے دائرے سے خارج نہیں ہوجاتا۔''(۳۲) تاہم اس بیان میں کچھ مبالغہ آرائی بھی ہے کہ: ''اس دھرتی پر ایسا کوئی ذریعہ نہیں ہے جس سے یہ معلوم کیا جائے کہ کسی شخص کی نیت کیا تھی؟''(۳۳) کیونکہ قتل عمد اور شبہ عمد میں

فرق نیت ہی کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور نیت کا علم آلۂ قتل سمیت دیگر آثار و قرائن سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ نیت کا فرق عدالت میں ثابت کیا جا سکے تو سزا کی نوعیت میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ تاہم شریعت میں زنا کا الزام ایک مخصوص حیثیت رکھتا ہے اور اس کی چند مخصوص صفات ہیں، جن میں ایک اہم صفت یہ ہے کہ قذف کی سزا سے الزام لگانے والا تبھی بچ سکتا ہے جب وہ چار عینی گواہ اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کرے خواہ الزام کسی بھی نیت سے لگایا گیا ہو۔ گویا دیگر جرائم کے برعکس یہاں نیت سرے سے irrelevant ہے۔

اس استثنا کی فقہی بنیاد کیا ہے؟ حنفی فقہاء نے قذف کی جو شرائط ذکر کی ہیں ان کو دیکھا جائے تو اس استثنا کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی۔ کیا اس استثنا کی بنیاد یہ ہے کہ فقہاء نے والدین کو حد قذف سے مستثنیٰ قرار دیا ہے؟ گویا نیک نیتی پر مبنی زنا کے الزام کو والدین کی جانب سے لگائے گئے زنا کے الزام پر قیاس کیا گیا ہے۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو حقیقت یہ ہے کہ یہ قیاس باطل ہے، کیونکہ ہم نے اوپر تفصیل سے واضح کیا ہے کہ حدود کے باب میں قیاس سے کام نہیں لیا جا سکتا۔

اثبات الحدود و تکمیلها بالقیاس لا یکون ۔(۳۴)

[حدود کا اثبات اور ان کی تکمیل قیاس کے ذریعے نہیں ہوتی۔]

شرط الحد بالرأی لا یمکن اثباته ۔(۳۵)

[حد کی شرط کا رائے کے ذریعے اثبات ممکن نہیں ہے۔]

مزید برآں والدین کو جو رخصت حاصل ہے وہ بذات خود عام قانون سے استثنا ہے۔ اس کو قیاس کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔

ما جاء علی خلاف القیاس فغیره علیه لا یقاس ۔(۳۶)

[جو خلاف قیاس آیا اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔]

ایک اور امکان یہ ہو سکتا ہے کہ مسودہ بنانے والوں کے سامنے شافعی فقہاء کی وہ عبارات تھیں جن میں قذف کی تعریف میں ''**فی معرض التعییر**'' کے الفاظ شامل کیے گئے ہیں۔(۳۷) اگر کسی مقدمے میں کوئی ملزم گواہ کو ناقابل اعتبار ٹھہرانے کے لئے اس پر یہ الزام لگائے کہ اس نے زنا کا ارتکاب کیا تھا تو شافعی

فقہاء کے نزدیک یہ قذف نہیں ہے کیونکہ الزام لگانے والا دراصل خود کو بچانا چاہتا ہے۔ مگر یہ بات صحیح نہیں تسلیم کی جا سکتی، کیونکہ

اولاً: زنا کا الزام، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، ہمیشہ **فی معرض التعبیر** ہی ہوتا ہے۔ کیا کسی شخص کو زانی قرار دینا، یا اس کو گواہی کے لئے ناقابل اعتماد ٹھہرانا اس کی بے عزتی نہیں ہے؟ پس یہ قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے۔

ثانیاً: حد قذف آرڈی نینس کی بنیاد حنفی فقہ پر ہے۔ بعض دفعات اگر دیگر مذاہب سے اخذ کی جائیں گی تو نتیجہ analytical inconsistency کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ حنفی فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جب مقدمۂ زنا میں چار گواہ پیش ہوتے ہیں تو ان میں ہر گواہ کی گواہی تنہا دیکھی جائے تو قذف ہی ہے، لیکن جب چار گواہ پورے ہو جائیں تو ان چاروں کی گواہی مل کر زنا کے ملزم کے خلاف حجت بن جاتی ہے۔

الشهادة على الزنا قذف فی الحقیقة ، و لکن بتکامل العدد یتغیر حکمها ، فیصیر حجة الحد ۔(۳۸)

[زنا کی شہادت فی الحقیقت قذف ہے لیکن عدد کے پورا ہونے سے اس کا حکم تبدیل ہو جاتا ہے، اور شہادت حد کی حجت بن جاتی ہے۔]

پس جب تین گواہ زنا کے متعلق گواہی دے دیں مگر چوتھا گواہ گواہی دینے سے رک جائے، یا اس کی گواہی زنا کے اثبات میں صریح نہ ہو، تو پہلے تین گواہوں پر قذف کی حد نافذ کی جائے گی۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے سیدنا مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے خلاف گواہی دینے والے تین اشخاص پر اسی بنا پر حد قذف جاری کی تھی ۔(۳۹)

ثالثاً: اگر شافعیہ کی بات مان بھی لی جائے تو وہ آرڈی نینس میں موجود استثنا کے حق میں دلیل نہیں بن سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنے خلاف گواہ پر الزام لگانے والا یہ الزام نیک نیتی کی بنیاد پر نہیں لگاتا، جبکہ آرڈی نینس نے نیک نیتی پر مبنی الزام زنا کو استثنا قرار دیا ہے۔

پس اس استثنا کی کوئی فقہی بنیاد نہیں ہے، بلکہ درحقیقت یہ مجموعۂ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۴۹۹ سے

ماخوذ ہے جس کی آٹھویں استثنا کے الفاظ یہ ہیں:

"It is not defamation to prefer in good faith an accusation against any person to any of those who have lawful authority over that person with respect to the subject matter of accusation:"

ایک اور قابل توجہ بات یہ ہے کہ ہر ایسے الزام کو آرڈی نینس میں استثنا دیا گیا ہے جو کوئی شخص نیک نیتی کی بنیاد پر اس شخص کے سامنے لگائے جو ملزم پر الزام کے حوالے سے اتھارٹی کا حامل ہو۔ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے بھائی کو اس کے بیٹے (اپنے بھتیجے) کے خلاف شکایت کی کہ اس نے زنا کا ارتکاب کیا ہے تو یہ قذف نہیں ہوگا؟ اگر یہی اس استثنا کا مطلب ہے تو اس کی کوئی فقہی بنیاد نہیں ہے۔ اور اگر مجاز اتھارٹی سے مراد عدالت یا پولیس ہو تو اس کا بے بنیاد ہونا اور بھی واضح ہے کیونکہ فقہاء کی تصریح کے مطابق اس صورت میں تو حد قذف کے لئے زنا کے ملزم کی جانب سے دعوے کی بھی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ مزید برآں یہاں مجاز اتھارٹی سے عدالت مراد نہیں لی جاسکتی کیونکہ جیسا کہ آگے آرڈی نینس نے صراحتاً قرار دیا ہے کہ اگر کسی شخص نے عدالت میں زنا کا الزام نیک نیتی کی بنیاد پر لگایا مگر چار گواہ پیش نہ کرسکا تو اسے حد قذف کی سزا دی جائے گی اور نیک نیتی اسے سزا سے نہیں بچا سکتی۔ یہ ان صورتوں میں پہلی صورت ہے جن میں آرڈی نینس نے نیک نیتی کو عذر نہیں مانا ہے، یعنی وہ صورتیں جو اس ''استثنا سے مستثنیٰ'' ہیں۔

"A complainant makes an imputation of 'zina' against another person in a Court, but fails to produce four witnesses in support thereof before the Court."

جو دو مزید صورتیں آرڈی نینس نے ذکر کی ہیں جن میں نیک نیتی کا عذر قابل قبول نہیں وہ یہ ہیں:

"According to the finding of the Court, a witness has given false evidence of the commission of 'zina' or 'zina-bil-jabr'. According to the finding of the Court, a complainant has made a false accusation of 'zina-bil-jabr'."

اس سلسلے میں اولین گزارش یہ ہے کہ آرڈی نینس نے یہاں زنا اور زنا بالجبر کے الزام کو یکساں قرار دیا ہے، حالانکہ دونوں میں بہت سے بنیادی فروق ہیں جن کا ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔ خود آرڈی نینس نے تصریح کی ہے کہ زنا میں دونوں جانب کی رضا شامل ہوتی ہے اور زنا بالجبر میں ایک جانب سے رضا یا تو شامل ہی نہیں ہوتی یا وہ ناقص ہوتی ہے۔ پس اگر وہی متاثرہ فریق (Aggrieved Party) الزام لگائے تو اسے عام زنا کے الزام کے ساتھ کیسے برابر قرار دیا جاسکتا ہے؟

نیز قانون شہادت کے بعض عام اصول حدود پر منطبق نہیں ہوتے۔ مثلاً عام اصول یہ ہے کہ اگر الزام ثابت نہیں ہوسکا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ الزام جھوٹا ہی تھا۔ اسے جھوٹا ثابت کرنے کے لئے مزید ثبوت کی ضرورت ہوتی ہے۔ قانون شہادت کا یہ عام اصول حدود، اور بالخصوص حد زنا اور حد قذف، کے سلسلے میں نہیں اپنایا جاسکتا۔ گواہ یا مدعی کے متعلق عدالت کو اس مخمصے میں پڑنے کی ضرورت ہی نہیں ہے کہ وہ جھوٹا تھا یا سچا۔ سرخسی کی تصریح کے مطابق گواہ فوراہی جھوٹا فرض کرلیا جائے گا اگر چار گواہوں کی گواہی مکمل نہ ہو، کیونکہ ہر گواہ کی گواہی تنہا قذف ہے مگر چاروں کی گواہی مل کر حجت بن جاتی ہے۔ پس اگر ایک گواہ گواہی دے مگر تین نہ دیں تو پہلا گواہ ازخود (automatically) جھوٹا ثابت ہوجائے گا اور اس پر حد قذف جاری کی جائے گی ۔اسی طرح مدعی چار گواہ پیش نہ کرسکا تو وہ ازخود جھوٹا ثابت ہوجائے گا۔ اس کے جھوٹا ثابت کرنے کے لئے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں ہے۔

واضح رہے کہ یہ اصول زنا کے لئے ہے، زنا بالجبر کے لئے نہیں۔ اگر کسی نے دوسرے پر زنا بالجبر کا الزام عائد کیا اور بعد میں ثابت ہوا کہ اس کا الزام جھوٹا تھا، یا گواہوں نے جھوٹی گواہی دی تو انہیں سیاسۃ کے نظریے تحت عبرتناک سزادی جاسکتی ہے مگر اسے قذف نہیں قرار دیا جاسکتا۔ پس آرڈی نینس میں مذکور آخری صورت بھی اسلامی قانون سے متصادم ہے۔ نیز اگر اسے قذف قرار دیا جائے تو آرڈی نینس میں تضاد کی صورت پیدا ہوجاتی ہے، کیونکہ جیسا کہ پیچھے واضح کیا گیا، دفعہ ۳ کے تحت قذف زنا کے الزام کو کہتے ہیں اور دفعہ ۲ کے تحت زنا کی وہی تعریف ہے جو حد زنا آرڈی نینس میں مذکور ہے۔ حد زنا آرڈی نینس کی دفعہ ۳ کے مطابق زنا کے لئے طرفین کی رضامندی ایک لازمی عنصر ہے۔ پس جب ایک جانب کی مرضی شامل نہ ہو تو اسے زنا نہیں قرار دیا جاسکتا اور اس کے الزام کو قذف بھی نہیں قرار دیا جاسکتا۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ حدقذف آرڈی نینس کی ان دفعات کی ڈرافٹنگ میں مجموعۂ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۴۹۹ کو مدنظر رکھا گیا ہے، اور جیسا کہ ابتدا میں تفصیل سے واضح کیا گیا، دو مختلف نظام ہائے قانون کو ملانے کا نتیجہ analytical inconsistency کی صورت میں نکلتا ہے۔

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری محسوس ہوتی ہے کہ آرڈی نینس کی یہ شق اگرچہ ہماری تحقیق کے مطابق اسلامی قانون سے متصادم ہے لیکن اس کا جو غلط استعمال پولیس کر رہی ہے اس نے اس میں ترمیم کو اور بھی ضروری بنا دیا ہے۔ اس شق کی رو سے زنا بالجبر کے الزام کو قذف صرف اسی صورت میں قرار دیا جاسکتا ہے جب عدالت میں اس الزام کا جھوٹا ہونا ثابت ہو جائے۔ پس پولیس اگر زنا بالجبر کی شکایت کرنے والی خاتون کو اس دفعہ کے تحت قذف کے الزام میں چارج اور گرفتار کرتی ہے تو غلط کرتی ہے اور قانون کی خلاف ورزی کی مرتکب ہوتی ہے۔ حدود قوانین پر تنقید کرنے والے اگر پولیس نظام کی اصلاح پر بھی توجہ دیں تو شاید حالات میں بہتری کی صورت نکل آئے، ورنہ کون سا قانون ایسا نہیں ہے جس کی غلط تعبیر کر کے پولیس اس کا حلیہ نہیں بگاڑتی؟

قذف کے مقدمے کے لئے استغاثہ

حدقذف آرڈی نینس پر بعض لوگوں کی جانب سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کے مطابق قذف کے سلسلے میں کاروائی کے لئے ضروری ہے کہ مقذوف یا اس کے ورثا میں کوئی قاذف کے خلاف شکایت کا اندراج کرے۔ گویا مقذوف کی جاب سے استغاثت کی ضرورت نہیں ہے۔ (۴۰) دوسری طرف بعض دیگر لوگوں کو اعتراض ہے کہ جب پولیس کے سامنے کوئی خاتون زنا بالجبر کی شکایت کرے تو الٹا اس خاتون کے خلاف قذف کے جرم کی کاروائی شروع ہو جاتی ہے، حالانکہ کسی نے قذف کا استغاثہ نہیں دائر کیا ہوتا۔ (۴۱) جہاں تک اس آخر الذکر بات کا تعلق ہے اس پر ہم اوپر بحث کر چکے ہیں اور یہ ثابت کر چکے ہیں کہ اولاً تو آرڈی نینس کی یہ شق اسلامی قانون سے متصادم ہے، پھر پولیس اس کی انتہائی غلط تعبیر کر رہی ہے۔ البتہ اول الذکر بات تھوڑی بحث کی متقاضی ہے۔

جیسا کہ ہم پیچھے تفصیل سے واضح کر چکے ہیں، قذف کے ماسوا تمام حدود کو فقہاء نے خالص حق الله کہا ہے۔ قذف البتہ حق مشترک ہے، اگرچہ اس میں بھی حق الله غالب ہے۔ پس حق الله کے غالب ہونے کی وجہ سے اسے حد قرار دیا گیا ہے اور اس پر حد کے دیگر اوصاف کا اطلاق کیا گیا ہے۔ تاہم چونکہ اس میں حق العبد بھی مغلوب شکل میں موجود ہے اس لئے اس پر حق العبد کے چند اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ ان اثرات میں ایک اہم اثر یہ ہے کہ اس کے مقدمے کی کاروائی کے لئے مقذوف کی جانب سے کاروائی کا آغاز ضروری ہے، بشرطیکہ مقذوف خود زندہ ہو۔ اگر کسی نے کسی مردہ شخص پر زنا کا الزام لگایا تو اس کے ورثا کاروائی کا آغاز کریں گے۔ اگر کسی نے ایک زندہ شخص پر زنا کا الزام عائد کیا اور وہ مقذوف کاروائی شروع کرنے سے پہلے فوت ہو گیا تو اب اس کے ورثا کاروائی شروع نہیں کر سکتے۔

من قذف میتا یلزمه الحد ۔(۴۲)

[جس نے کسی مردہ شخص پر قذف کیا اس پر حد لازم ہو جاتی ہے۔]

من قذف حیا ثم مات لا یقام علیه حد القذف ۔(۴۳)

[جس نے کسی زندہ شخص پر قذف کیا پھر وہ شخص فوت ہو گیا تو اس پر قذف کی حد قائم نہیں کی جائے گی۔]

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حق میں حق الله غالب ہے اور حق الله میں میراث نہیں چلتی۔

تاہم یہ اصول اس صورت میں ہے جب قاذف قذف کا ارتکاب قاضی کے سامنے نہ کرے۔ اگر اس نے قذف کا ارتکاب قاضی کے سامنے کیا تو قذف کی کاروائی کے لئے مقذوف کی جانب سے دعوی ضروری نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم پیچھے سرخسی کے حوالے سے واضح کر چکے ہیں، اگر کسی شخص پر زنا کا الزام لگایا گیا اور عدالت میں چار گواہ پیش کیے گئے تو ان گواہوں میں ہر ایک کی گواہی تنہا قذف ہے لیکن چاروں کی گواہی مل کر ملزم کے خلاف حجت بن جاتی ہے۔ پس اگر یہ حجت پوری نہ ہو تو عدالت گواہوں کو بھی قذف کی سزا دے گی اور اس کے لئے مقذوف کی جانب سے از سر نو نئے مقدمے کا اندراج ضروری نہیں ہوگا۔

قذف کا عدم نفاذ

حد قذف آرڈی نینس کی دفعہ ۹ کے تحت مندرجہ ذیل حالات میں حد قذف کی سزا نہیں سنائی جا سکتی

۱) جب کوئی شخص اپنی نسل میں کسی (بیٹے، بیٹی، پوتے، پوتی) پر زنا کا الزام لگائے۔

۲) جب مقذوف مقدے کی کاروائی کے دوران میں فوت ہو جائے۔

۳) جب زنا کا الزام سچا ثابت ہو جائے (یعنی جب چار عینی گواہوں کی گواہی یا ملزم کے اقرار سے جرم زنا ثابت ہو جائے)۔

ان میں آخر الذکر پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری صورت کی وجہ بھی ہم نے اوپر ذکر کی۔ البتہ پہلی صورت بہت سے لوگوں کے لئے اضطراب کا باعث بنی ہے۔

تاہم حد قذف آرڈی نینس کی یہ شق اسلامی قانون کے عین مطابق ہے۔ فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے اور اگر حدود کے متعلق فقہاء کا تصور ذہن میں واضح ہو تو اس شق کے متعلق کوئی ابہام باقی نہیں رہتا۔ باپ یا دادا اگر زنا کا الزام لگائے تو اس پر حد قذف کا اطلاق اس لئے نہیں ہوتا کہ اس صورت میں الزام لگانے والا ملزم کے لئے اصل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اصل اگر فرع پر اعتدا کرے تو اسے وہ سزا نہیں دی جاتی جو حق الله سے متعلق ہو۔(۴۴) مثلاً باپ بیٹے کو قتل کرے تو اسے قصاص کی سزا نہیں دی جاسکتی کیونکہ قصاص میں بھی حق الله شامل ہے حالانکہ اس میں حق العبد غالب ہے۔ پھر قذف میں تو حق الله غالب ہے اور حق العبد مغلوب ہے۔ اس لئے یہ سزا باپ یا دادا کو دی ہی نہیں جاسکتی۔

ایک اور وجہ فقہاء نے یہ ذکر کی ہے کہ حد قذف کی کاروائی شروع کرنے کے لئے متاثرہ شخص کی جانب سے دعویٰ ضروری ہے۔ بیٹا اگر باپ کے خلاف دعویٰ کرے گا تو وہ والدین کے ساتھ احسان کرنے کے حکم کی خلاف ورزی کرے گا۔(۴۵) نیز اس صورت میں وہ باپ کے لئے سزا کا باعث بنے گا جبکہ اسے کہا گیا ہے کہ وہ باپ کو 'اف' بھی نہ کہے۔(۴۶)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس صورت میں باپ کو تعزیر بھی نہیں دی جاسکتی کیونکہ تعزیر حق العبد سے متعلق ہوتی ہے، اور بیٹے کو باپ کے متعلق ایسا حق حاصل ہی نہیں۔ تاہم اگر حکومت محسوس کرے کہ بعض والدین کی جانب سے اولاد پر اس قسم کے الزامات کی روک تھام نہ کی گئی تو یہ معاشرے میں فساد کا باعث بن سکتے ہیں تو وہ سیاسة کے قاعدے کے تحت الزام لگانے والے باپ یا دادا کو مناسب سزا دے سکتی ہے۔ گویا اس صورت میں سزا بیٹے کے حق (حق العبد) کی خاطر نہیں دی جائے گی، بلکہ معاشرے کے حق (حق

السلطان) کی خاطر دی جائے گی۔ آرڈی نینس میں کہا گیا ہے کہ باپ یا دادا کو تعزیری سزا دی جاسکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عصر حاضر میں بالعموم تعزیر اور سیاسة کو مترادف تصور کیا گیا ہے۔

دفعہ ۹ کی شق ۲ میں کہا گیا ہے کہ اگر قذف کا الزام درست ثابت ہو جائے اور حد کے نفاذ سے قبل مقذوف اپنا دعوی واپس لے، یا یہ بیان دے کہ قاذف کا اقرار جرم غلط ہے یا گواہوں میں کوئی ایک جھوٹا تھا، تو حد کا نفاذ نہیں کیا جائے گا۔ یہ بات اصولاً بالکل صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں جرم کے وقوع کے متعلق شک پیدا ہو جاتا ہے اس لئے اس کا فائدہ ملزم کو دیا جانا چاہیے۔

اس سلسلے میں یہ اصول بھی ذہن میں رہے کہ حق اللہ سے متعلق جرائم میں قاضی کے فیصلے کا اتمام اسی وقت ہوتا ہے جب حد کا نفاذ ہو جائے۔ بہ الفاظ دیگر حد کی سزا سنائے جانے کے بعد بھی اس کے نفاذ سے قبل پیدا ہونے والے شک کا فائدہ ملزم کو دیا جائے گا۔ بلکہ حد کی سزا سنائے جانے کے بعد اگر کوئی شبهة پیدا ہو جائے تو اس کا فائدہ بھی ملزم کو دیا جائے گا۔ مثلاً اگر جرم محض اقرار سے ثابت ہوا ہو اور سزا کے نفاذ سے قبل ملزم اقرار سے پھر جائے تو حد کی سزا نہیں نافذ کی جائے گی۔ بلکہ اگر سزا کا کچھ حصہ نافذ ہو چکا ہو اور اس کے بعد ملزم اقرار سے پھر جائے تب بھی حد کا بقیہ حصہ نافذ نہیں کیا جائے گا۔

فیما یجب حقا لله تعالی تمام القضاء بالاستیفاء ۔(۴۷)

[اللہ تعالی کے حق کے لئے واجب ہونے والی سزاؤں میں قضا کی تکمیل استیفاء کے ذریعے ہوتی ہے۔]

الحد لا یتجزأ ، فاستیفاؤہ لا یکون الا باتمامه ۔(۴۸)

[حد ٹکڑوں میں تقسیم نہیں ہو سکتی، پس اس کی استیفاء اسی وقت ہوتی ہے جب وہ پوری قائم کی جائے۔]

یہی وجہ ہے کہ جب بعض صحابہ نے رسول اللہ ﷺ کو بتایا کہ رجم کی سزا کے نفاذ کے وقت سیدنا ماعز رضی اللہ عنہ دوڑ پڑے تو آپ نے فرمایا:

ھلا ترکتموہ ، لعله ان یتوب فیتوب الله علیه ۔(۴۹)

[کیوں نہ تم نے اسے چھوڑ دیا؟ شاید اس نے توبہ کی ہو اور اللہ نے اس کی توبہ قبول کی ہو!]

یہاں سے حد سزا کے حق اللہ ہونے کا مفہوم اور بھی واضح ہو جاتا ہے۔ جب یہ اللہ کا حق ہے تو وہ اسے معاف بھی کر سکتا ہے۔ اس کے سوا کسی کے پاس معافی کا اختیار نہیں ہے۔ لیکن چونکہ وحی کا نزول ختم ہو چکا

ہے اس لئے یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ اللہ نے حد کے کسی ملزم کو معاف کردیا ہے یا نہیں۔ تاہم اتنا کیا جاسکتا ہے کہ حد سزا کا نفاذ صرف اسی وقت کیا جائے جب ملزم کو دی گئی تمام رخصتیں پوری ہوجائیں۔ گویا جس طرح اللہ تعالیٰ آخرت میں سزا صرف اسی وقت دے گا جب مجرم کسی رعایت کا مستحق نہ ہو اسی طرح اللہ تعالیٰ کے حق میں دی جانے والی دنیوی سزاؤں میں بھی ملزم کو ہر ممکن رعایت دی جائے گی۔ اور پھر چونکہ انسانوں سے خطا کا احتمال بھی ہوسکتا ہے اس لئے ملزم کو شبہۃ کی رعایت بھی دی جائے گی۔ پس شریعت میں اصل زور حد سزا دینے پر نہیں بلکہ اس سزا کا خوف دلوں میں ڈالنے پر ہے۔

الحد أقرب الی السقوط من الاثم ۔(۵۰)

[گناہ کے مقابلے میں حد سقوط کے زیادہ قریب ہے۔]

الحد مشروع للزجر عن ارتکاب سببه۔(۵۱)

[حد اس لئے مشروع کی گئی ہے کہ اس کے سبب کے ارتکاب سے لوگ باز رہیں۔]

المقصود تطهیر دار الاسلام عن ارتکاب الفواحش ۔(۵۲)

[مقصود دارالاسلام کو فواحش کے ارتکاب سے پاک رکھنا ہے۔]

اسی لئے اصول یہ مقرر کیا گیا کہ حد کا جرم جب ثابت ہوجائے اور مجرم کسی رعایت کا مستحق نہ ٹھہرے تو پھر سزا لازماً دی جائے گی، اس کا معاف کرنا پھر کسی کے اختیار میں نہیں۔ پھر کوئی اس میں سفارش نہیں کرسکتا، نہ ہی اس سزا میں تخفیف یا تبدیلی کرسکتا ہے۔ نیز زور دیا گیا ہے کہ سزا کھلے عام دی جائے۔ اور اسی لئے حد کی سزا کو اللہ کی جانب سے عبرتناک سزا اور بندے کے عمل کی جزا قرار دیا گیا ہے۔

الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة ، و لاتأخذکم بهما رأفة فی دین الله ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ، و لیشهد عذابهما طآئفة من المؤمنین ۔(سورۃ النور، آیت۲)

[زانیہ اور زانی میں ہر ایک کو سو کوڑے مارو، اور اللہ کے دین کے نفاذ میں تمہیں ان پر ترس نہ آئے اگر تم واقعی اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔ اور ان کا عذاب مومنوں کا ایک گروہ دیکھے۔]

السارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما ، جزآء بما کسبا ، نکالا من الله ، و الله

عزیز حکیم ۔(سورۃ المآئدۃ، آیت ۳۸)

[چور مرد اور چور عورت میں ہر ایک ہاتھ کاٹ دو، ان کی کمائی کے جزا کے طور پر اللہ کی جانب سے سزا۔ اور اللہ غالب اور حکمت والا ہے۔]

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بعض لوگوں کی جانب سے توبہ کو حدود قوانین کا باقاعدہ حصہ بنانے کی جو تجویز پیش کی گئی ہے اور جس کی بازگشت کونسل کی رپورٹ میں بھی سنائی دیتی ہے (۵۳) وہ پہلے ہی سے فقہاء کے وضع کردہ ڈھانچے میں موجود ہے۔ لیکن اگر ان کی مراد یہ ہو کہ حد کے جرم کا ملزم جب یہ دعوی کرے کہ اس نے توبہ کی ہے تو اس کی بات قبول کر لی جائے، تو یہ اللہ کے قانون کے ساتھ ایک مذاق ہوگا۔ آخر یہ معلوم کرنے کا ذریعہ کیا ہوگا کہ اس نے توبہ کر لی ہے؟ اور یہ کس ذریعے سے معلوم ہوگا کہ اس کی توبہ قبول بھی ہوگئی؟ حق تو اللہ کا ہے۔ وہ معاف کرے تو ٹھیک، لیکن معلوم کیسے ہوگا کہ اس نے توبہ قبول کر کے معافی دے دی ہے؟ اس سوال کا شریعت کے نصوص اور قواعد و مقاصد کی روشنی میں جب فقہاء نے تفصیلی جائزہ لیا تو حدود کا وہ ڈھانچہ وجود میں آیا جسے اب 'بعض پڑھے کم لکھے زیادہ' لوگ نیست و نابود کرنا چاہتے ہیں۔

کونسل کی رپورٹ میں اس بات کا تو تذکرہ ملتا ہے کہ قرآن کریم میں بعض جرائم کی سزاؤں کو ''جزاء'' اور ''عذاب'' کہا گیا ہے (۵۴) لیکن اس بات کی کوئی وضاحت نہیں ملتی کہ سزا کے لئے یہ الفاظ کیوں استعمال کیے گئے ہیں۔

حد قذف آرڈی نینس کی دفعہ ۹ ذیلی شق ۲ کا آخری حصہ ایک اور اصول دیتا ہے جو فقہاء کے وضع کردہ نظام حدود سے مطابقت نہیں رکھتا۔ یہاں بتایا گیا ہے کہ جب حد قذف کا نفاذ مدعی/مقذوف کی جانب سے دعوی واپس لینے کی وجہ سے نہ ہو سکے تو عدالت مقدمہ از سر نو شروع کرنے کا حکم بھی دے سکتی ہے اور ریکارڈ پر موجود شواہد کی روشنی میں تعزیری سزا بھی دے سکتی ہے۔ ان میں کسی کے لئے بھی اسلامی قانون میں گنجائش نہیں ہے۔ دراصل مسودہ بنانے والوں کے ذہن میں یہ تھا کہ حد قذف صرف مقذوف ہی کا حق نہیں بلکہ ریاست کا بھی اس میں حق ہے، جیسا کہ انگریزی قانون میں جرائم کے متعلق اصول ہے۔ اس اصول کی غلطی ہم پیچھے تفصیل سے واضح کر چکے ہیں۔ یہ اصل میں **حق اللہ** اور **حق السلطنۃ** کو مترادف سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ اسی طرح یہاں یہ مفروضہ بھی کارفرما ہے کہ جب جرم حد کے لئے درکار نصاب شہادت پورا نہ ہو تو عدالت دیگر

شواہد و قرائن کی بنیاد پر تعزیری سزا دے سکتی ہے۔ اس مفروضے کی غلطی بھی ہم پیچھے واضح کر چکے ہیں۔ قذف یا تو مستوجب حد ہوگا، یا اگر وہ مستوجب حد نہیں ہے تو پھر وہ قذف ہی نہیں ہے۔

حواشی باب سوم

۱) مثال کے طور پر دیکھئے: غلام احمد پرویز، قرآنی فیصلے، (ادارۂ طلوع اسلام، لاہور، ۱۹۸۲ء)، ج ۵، ص ۱۰۴۔۱۱۹

۲) عمر احمد عثمانی، ''رجم حد ہے یا تعزیر''، (ادرۂ فکر ونظر کراچی، ۱۹۸۱ء)

۳) تدبر قرآن، ج ۲، ص ۵۰۵۔۵۰۸؛ ج ۵، ص ۳۶۱۔۳۷۷

۴) برہان، ص ۸۳۔۸۴؛ میزان، ص ۲۸۴۔۲۸۵

۵) تفہیم دین، (فاران فاؤنڈیشن، لاہور، ۱۹۹۲ء) ص ۱۷۲

۶) ڈاکٹر طفیل ہاشمی، حدود آرڈی ننس کا ایک جائزہ، ص ۵۶

۷) ایضاً

۸) ایضاً، ص ۵۷

۹) ایضاً، ص ۷۲ ومابعد

۱۰) ایضاً، ص ۷۸

۱۱) ایضاً، ص ۸۲

۱۲) ایضاً، ص ۶۹

۱۳) دیکھئے حد زنا آرڈی ننس کی دفعات ۴ اور ۶

۱۴) ایضاً، دفعہ ۵ ذیلی دفعہ ۲، دفعہ ۶ ذیلی دفعہ ۳

۱۵) ایضاً، دفعہ ۸

۱۶) ایضاً، دفعہ ۱۰

۱۷) تدبر قرآن، ج ۲، ص ۵۰۵

۱۸) میزان ص۔ ۲۸۴

۱۹)سنن ابی داود ،کتاب الحدود ،حدیث رقم ۳۸۰۶؛سنن الترمذی ، کتاب الحدود ،حدیث رقم ۱۳۷۳

۲۰)حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ،ص۷۲-۷۵

۲۱)المبسوط ،کتاب الدیات ،ج۲۶،ص۱۲۲

۲۲)ایضاً

۲۳)المبسوط ،کتاب الدیات ،ج۲۶،ص۱۲۶

۲۴)امام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل البخاری،الجامع الصحیح ، کتاب الحدود ،حدیث رقم ۶۳۰۶

۲۵)امام عبدالرحمان النسائی،سنن النسائی ، کتاب قطع السارق ،حدیث رقم ۴۸۹۲۔امام نسائی اس روایت کو ایک راوی مصعب بن ثابت کی وجہ سے ضعیف قرار دیتے ہیں۔ائمۂ جرح وتعدیل کی رائے مصعب کے بارے میں مختلف رہی ہے۔تاہم روایت کے ضعف کے باوجود اسے قبول کیا جاسکتا ہے اور اس میں بیان کردہ سزا کی تاویل نہایت آسان ہے،اگر اسے قاعدۂ سیاسة کے تحت لایا جائے۔

۲۶)المبسوط ،کتاب الحدود ،ج۹،ص۱۱۳

۲۷)ایضاً

۲۸)المبسوط ،کتاب السیر ،ج۱۰،ص۱۳۸

۲۹)ایضاً،ص۹

۳۰)ایضاً،کتاب الحدود ،ج۹،ص۹۱

۳۱)حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ،ص۱۰۶

۳۲)ایضاً،ص۱۰۴

۳۳)ایضاً

۳۴)المبسوط ،کتاب الحدود ،ج۹،ص۵۰

۳۵)ایضاً،ص۴۴

۳۶)اصول السرخسی،ج۱،ص۲۴۵

۳۷)شمس الدین محمد بن محمد الخطیب الشربینی،الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ، (المطبعة العامرة،القاہرة،۱۹۶۶ء)،ج۱،ص۴۲۲

۳۸)المبسوط ،کتاب الحدود ،ج۹،ص۱۳۲ ۳۹) ایضاً

۴۰)حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ،ص۱۱۷۔۱۲۰

۴۱) جیو ٹیلی وژن کے مباحثے میں یہ پہلا متنازعہ موضوع تھا۔کونسل کی عبوری رپورٹ میں اس مباحثے کا بھی خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔(عبوری رپورٹ،ص۶۹)

۴۲)المبسوط ،کتاب الحدود ،ج۹،ص۵۹

۴۳)ایضاً،ص۵۸

۴۴)المبسوط ،کتاب الحدود ،ج۹،ص۱۳۶

۴۵)بدائع الصنائع ،کتاب الحدود ،ج۵،ص۵۰۰۔۵۰۱

۴۶)سورۃ بنی اسرآئیل،آیت۲۳؛سورۃ النسآء،آیت۳۶

۴۷)المبسوط ،کتاب الحدود ،ج۹،ص۵۸

۴۸)ایضاً

۴۹)سنن ابی داود ،کتاب الحدود ،حدیث رقم۳۸۳۶؛سنن ترمذی ، کتاب الحدود ،حدیث رقم۱۳۲۷

۵۰)المبسوط ،کتاب الحدود ،ج۹،ص۶۵

۵۱)ایضاً،ص۵۰ ۵۲)ایضاً،ص۷۰

۵۳)حدود آرڈی نینس کا ایک جائزہ،ص۱۵۰؛عبوری رپورٹ،ص۴۷،۶۶

۵۴)عبوری رپورٹ،ص۴۷

حدود قوانین میں ترمیم کے لئے تجاویز

اسلامی نظام حدود اور پاکستان میں رائج حدود قوانین کا جائزہ لینے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ موجودہ حدود قوانین بہت حد تک اسلامی قانون کے عین مطابق ہیں لیکن چند ایک امور میں ان میں اسلامی قانون کی روشنی میں ترمیم اور تبدیلی کی ضرورت ہے۔ اسی طرح ان قوانین کی صحیح روح پر عمل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ پاکستان میں رائج فوجداری قانون کے نظام، بالخصوص ضابطۂ فوجداری اور پولیس قوانین میں دوررس تبدیلیاں لائی جائیں۔

ہماری تحقیق کے مطابق رائج الوقت حدود قوانین کو صحیح اسلامی ڈھانچے میں ڈھالنے کے لئے ان میں مندرجہ ذیل تبدیلیاں ضروری ہیں:

۱) حدود قوانین کو چار مختلف آرڈی نینسز میں تقسیم کرنے کے بجائے بہتر یہی ہوگا کہ ان کو ایک ہی قانون (ایکٹ) میں جمع کیا جائے۔ یا کم از کم یہ کیا جائے کہ حد زنا اور حد قذف کے متعلق قوانین ایک ایکٹ) میں جمع ہوں۔ اس طرح ایک تو بہت سے قوانین کی duplication ختم ہو جائے گی۔ دوسرے ان قوانین کے اندر پائے جانے والے بعض تضادات بھی ختم ہو جائیں گے (مثلاً زنا بالجبر کے الزام اور قذف کا معاملہ)۔

۲) حدود قوانین سے تعزیرات ختم کردیے جائیں۔ ان تعزیرات میں اکثر مجموعۂ تعزیرات پاکستان یا دیگر قوانین (مثلاً انسداد منشیات کا قانون) میں موجود ہیں۔ تاہم اگر کچھ تعزیرات ایسی ہیں جو دیگر قوانین میں نہیں پائی جاتیں تو ان کو مجموعۂ تعزیرات پاکستان میں جگہ دے دی جائے۔ اس کے بعد ضروری ہوگا کہ پاکستان میں رائج تمام تعزیری قوانین کا جائزہ شریعت کے قواعد عامہ کے ذریعے لیا جائے اور ان کو اسلامی شریعت سے ہم آہنگ کر دیا جائے۔ اس جائزے میں عدم تصادم (Non- Repugnancy) کو مطابقت

(Confomity) اور ہم آہنگی (Harmony) کے مترادف نہ تصور کیا جائے۔ اس لئے ضروری ہے کہ اباحت اصلیہ کے بجائے حرمت اصلیہ کے قاعدے پر عمل کیا جائے۔

۳) حد کی تعریف اسلامی قانون کے مطابق کر دی جائے۔

موجودہ قوانین میں حد کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"Hadd means Punishment ordained by the Holy Qur'an or Sunnah."

یہ تعریف ناقص ہے، کیونکہ اس میں اس کا کوئی ذکر نہیں کہ حد کا تعلق حق اللہ سے ہے۔ اس وجہ سے حدود کا صحیح مفہوم واضح نہیں ہو پا رہا۔ نیز اس تعریف کے مطابق اجماع کے ذریعے مقررہ سزا حد نہیں کہلا سکتی، جبکہ حد شرب اجماع کے ذریعے ہی مقرر کی گئی ہے۔

اس لئے ہماری تجویز یہ ہے کہ حد کی تعریف میں صرف دو باتوں کا ذکر ہو:

اولاً: یہ کہ یہ سزا شرعاً مقررہ (Fixed) ہے؛ اور

ثانیاً: یہ کہ اس سزا کا نفاذ اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے واجب ہے۔

اس کے بعد دو توضیحات (Explanations) ہوں؛ توضیح اول میں ''مقررہ'' کی وضاحت اور توضیح دوم میں ''حق اللہ'' کی وضاحت ہو۔

۴) حدود قوانین سے جرم کی دو قسمیں اور ان کے اثبات کے لئے دوہرا معیار ختم کر دیا جائے۔ حدود میں کسی جرم کو مستوجب تعزیر نہ قرار دیا جائے۔ تمام جرائم حدود صرف مستوجب حد ہوں۔ جن افعال کو ''جرم حد مستوجب تعزیر'' قرار دیا گیا ہے ان کو اگر جرم قرار دینا ضروری ہے تو ان کو الگ مستقل تعزیری جرائم قرار دے کر ان کو مجموعۂ تعزیرات پاکستان میں جگہ دے دی جائے۔

۵) حدود قوانین میں جرائم کی تعریف کو اسلامی قانون سے اخذ کیا جائے۔ مجموعۂ تعزیرات پاکستان کی تعریفات میں جزوی تبدیلیاں کر کے ان کو حدود قرار دینے سے بہت سے مسائل پیدا ہوتے ہیں۔

۶) زنا بالجبر کو زنا کی ایک قسم شمار کرنے کے بجائے اس کو مستقل الگ جرم قرار دیا جائے۔ اس کے لئے حد کی سزا کے بجائے ریاست جو دوسری مناسب سزا تجویز کرنا چاہتی ہے اسلامی قانون کے قواعد عامہ کی

روشنی میں تجویز کرلے۔اسی طرح اس جرم کے اثبات کے لئے درکار معیار ثبوت کا تعین بھی ریاست اسلامی قانون کے قواعد عامہ کی روشنی میں کرلے۔

۷) قذف کی تعریف کو اسلامی قانون کے مطابق کر دیا جائے۔اس سے نیک نیتی (good faith) پر مبنی اتہام کا استثنا ختم کر دیا جائے۔اسی طرح مبنی بر حقیقت اتہام کے استثنا کے الفاظ میں تبدیلی کر کے اسے اسلامی قانون سے ہم آہنگ کر دیا جائے۔جیسا کہ پیچھے تجویز کیا گیا، اس استثنا کے الفاظ کچھ اس طرح سے ہوں:

''اگر عدالت کے فیصلے کے مطابق کسی شخص کا جرم زنا ثابت ہو جائے تو مفاد عامہ کے تحت اس کا اظہار یا اشاعت قذف نہیں ہوگا۔''

۸) زنا بالجبر کے الزام پر قذف کا اطلاق نہ کیا جائے۔زنا بالجبر کے جھوٹے الزام کو الگ مستقل جرم قرار دے کر اس کے اثبات کے لئے الگ معیار مقرر کیا جائے۔پھر جب اگر عدالت کی تحقیق کے مطابق ایسا کوئی الزام اس مقررہ معیار پر جھوٹا ثابت ہو جائے تو وہ سزا نافذ کرے۔

۹) قذف کی کاروائی کے لئے عام حالات میں مقذوف، یا اگر مقذوف پہلے ہی سے فوت ہو چکا ہو تو اس کے اصل یا فرع میں کسی شخص، کی جانب سے شکایت کا اندراج ضروری ہے۔اس کے بغیر کسی کے خلاف قذف کی کاروائی شروع نہ کی جائے، جیسا کہ آرڈی نینس میں قرار دیا گیا ہے۔تاہم اس سے استثنا ذکر کی جائے۔جب عدالت میں کسی شخص نے کسی دوسرے پر زنا (نہ کہ زنا بالجبر) کا الزام عائد کیا اور وہ اسے حد زنا کے لئے مقررہ معیار پر ثابت نہ کر سکے تو الزام لگانے والے کا جرم قذف از خود ثابت سمجھا جائے اور اس پر حد قذف عائد کی جائے۔ایسی صورت میں مقذوف کی جانب سے شکایت کے اندراج کی شرط ختم کر دی جائے۔اسی طرح قرار دیا جائے کہ اگر جرم زنا کے اثبات کے لئے چار سے کم گواہ گواہی دیں تو گواہی دینے والوں پر بھی قذف کا جرم از خود ثابت ہو جائے گا۔

۱۰) باپ یا دادا کی جانب سے بیٹے یا پوتے پر زنا کے الزام کو ''قذف مستوجب تعزیر'' قرار دینے کے بجائے، اگر ضروری ہو، تو اسے الگ مستقل جرم قرار دے کر مجموعۂ تعزیرات پاکستان میں شامل کر دیا جائے

۱۱) حد قذف کے نفاذ سے پہلے اگر مقذوف اپنا دعوی واپس لے، یا وہ اپنے گواہوں کو جھوٹا قرار دے، یا قاذف کے اقرار کی صحت پر اعتراض کرے، تو ہر تین صورتوں میں مدعا علیہ سے حد قذف ساقط ہو جائے گی اور تمام کاروائی ختم ہو جائے گی۔ آرڈی نینس میں قرار دیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں عدالت مقدمہ از سرِ نو شروع کر سکتی ہے اور ریکارڈ پر موجود ثبوت کی بنیاد پر کوئی اور سزا بھی دے سکتی ہے۔ اس شق کو ختم کر دیا جائے۔

۱۲) حدود قوانین میں صراحتاً قرار دیا جائے کہ شبہۃ یعنی امر قانونی یا امر واقعی میں خطا (Mistake of Law or of Fact) کی صورت میں حد کی سزا نافذ نہیں کی جائے گی۔ نیز شبہۃ کی مختلف صورتوں، مثلاً شبہۃ الملک، شبہۃ العقد وغیرہ، کا بھی صراحتاً تعریفات اور مثالوں سمیت ذکر کیا جائے۔

۱۳) یہ بھی حدود قوانین میں صراحتاً قرار دیا جائے کہ حد کے مقدمے میں قضاء یعنی عدالتی کاروائی (Trial) کی تکمیل سزا سنائے جانے پر نہیں، بلکہ استیفاء یعنی سزا کے نفاذ (Enforcement) پر ہوتی ہے، اور سزا کی استیفاء اس کے مکمل طور پر نافذ ہونے پر ہوتی ہے۔ پس عدالتی کاروائی (Trial) کا اختتام اسی وقت ہوگا جب سزا مکمل طور پر نافذ ہو جائے۔ اسی وجہ سے سزا کے مکمل نفاذ سے پہلے اگر گواہ گواہی سے پھر جائیں، یا جب جرم صرف اقرار سے ثابت ہو اور ملزم اقرار سے رجوع کرے، تو حد کی سزا یا اس کا بقیہ حصہ نافذ نہیں کیا جائے گا۔ ایسی صورت میں مقدمے کی کاروائی از سرِ نو شروع نہیں کی جائے گی۔ بلکہ حد کا مقدمہ اسی وقت ختم ہو جائے گا۔

۱۴) حدود قوانین سے تعزیرات اور جرائم مستوجب تعزیر الگ کرنے کے بعد حدود کو مجموعۂ تعزیرات پاکستان میں شامل کرنے کے بجائے اسے "خصوصی قانون" (Special Law) کی حیثیت دی جائے۔ اس کو مجموعۂ تعزیرات پاکستان سمیت دیگر قوانین مثلاً انسداد منشیات کا قانون، مسلم فیملی لاز آرڈی نینس وغیرہ، پر حاوی (Overriding) قرار دیا جائے۔ اس کے لئے خصوصی ضابطہ (Procedure) مقرر کیا جائے جس میں جرم کی تفتیش، انکوائری، اختتام مقدمہ تک ملزم کی نگرانی وغیرہ جیسے امور میں پولیس کا کردار نہ ہونے کے برابر ہو۔ یہ تمام امور براہ راست عدالت کی نگرانی میں ہوں۔ اس سلسلے میں بہتر یہ ہوگا کہ حد کے

مقدمے کی تمام کاروائی براہ راست سیشن جج کے سپرد کردی جائے۔

۱۵) حدود قوانین اسلامی قانون کے اس حصے میں شامل ہیں جسے جدید قانون کی اصطلاح میں Public Law کہا جاتا ہے۔اس لئے ان کا نفاذ غیر مسلموں پر بھی کیا جائے گا۔نیز یہ چونکہ حقوق اللہ سے متعلق ہیں اس لئے صراحتاً قرار دیا جائے کہ ریاست کے سربراہ سمیت کوئی بھی پاکستانی شہری اس قانون کے اطلاق سے مستثنیٰ نہیں ہے۔نیز ان کا اطلاق ان غیر ملکی مسلمانوں پر بھی ہوگا جو پاکستانی عدالتوں کے دائرۂ اختیار (Jurisdiction) کے اندر کسی جرم حد کا ارتکاب کریں۔

اگر ان امور کا لحاظ رکھتے ہوئے حدود قوانین میں ترمیم کی جائے تو امید ہے کہ یہ قوانین اسلامی قانون کی روح سے بھی ہم آہنگ ہو جائیں گے، ان کے غلط استعمال کی راہ بھی بند ہو جائے گی، اور معاشرے کو درپیش مسائل کا مناسب حل بھی مل جائے گا۔

هذا ما عندی ، و العلم عند الله ۔

اللہ تعالیٰ صحیح باتوں کے لئے دلوں میں جگہ پیدا کرے اور غلط باتوں کے اثر سے ہم سب کو بچائے۔

آمین!

ضمیمہ

تحفظ حقوق نسواں بل ۲۰۰۶ء

اس کتابچے کی تکمیل کے بعد حدود قوانین میں ترامیم کے لئے حکومت کی جانب سے ایک بل قومی اسمبلی میں ۲۱ اگست ۲۰۰۶ء کو پیش کیا گیا، جسے ''تحفظ قانون نسواں بل'' کا نام دیا گیا ہے۔ اسمبلی میں اس کے پیش کیے جانے پر متحدہ مجلس عمل کے ممبران قومی اسمبلی نے اس کے خلاف شدید احتجاج کیا اور بل کی کاپیاں پھاڑ دیں۔ حکومتی ارکان نے ان کے اس اقدام کو قرآن وسنت اور آئین کی توہین قرار دیا، جبکہ متحدہ مجلس عمل کے اراکین اس بل کو حدود اللہ میں تبدیلی قرار دے کر اپنے تئیں ایمانی غیرت کا مظاہرہ کر رہے تھے۔ بات اصل میں وہی ہے جو اس کتابچے کے پیش لفظ میں کہی گئی ہے کہ فریقین معاملے کا غیر جذباتی انداز میں جائزہ نہیں لے رہے۔ ہم کسی کی نیت پر شک نہیں کر رہے۔ ہمارے خیال میں دونوں فریق قرآن وسنت کے مطابق قانون سازی کرنا چاہتے ہیں مگر حدود قوانین کے پیچیدہ امور کے متعلق قرآن وسنت کے تفصیلی احکام سے بے خبری کے باعث ایک دوسرے پر تنقید کر رہے ہیں۔ حکومت کے متعلق ہمارے حسن ظن کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم نے اس ترمیمی بل کا جائزہ لیا تو ہمیں خوشگوار حیرت کا سامنا کرنا پڑا کیونکہ اس کتابچے میں جن نتائج تک ہم پہنچے اور جنہیں ہم نے تجاویز کی شکل میں پیش کیا ان میں بیشتر اس ترمیمی بل میں شامل کیے گئے ہیں۔ البتہ اس ترمیمی بل کی چند شقیں ہمارے نزدیک قابل اعتراض ہیں اور اگر ان کو قانونی شکل دے دی گئی تو حدود کا پورا نظام متاثر ہوسکتا ہے۔ یہاں تفصیل کی گنجائش تو نہیں البتہ اس لئے اس سلسلے میں مختصر اشارات دیے جاتے ہیں۔ پہلے بل کی مثبت دفعات لے لیجئے:

۱۔ اس ترمیمی بل کے ذریعے حدزنا آرڈی نینس اور حدقذف آرڈی نینس کی وہ دفعات جوتعزیر سے تعلق رکھتی ہیں انہیں حدود آرڈی نینس سے نکال کر مجموعۂ تعزیرات پاکستان میں شامل کیا جائے گا۔(بل کی دفعات ۲ تا ۹) اس پر شرعی لحاظ سے کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا بلکہ ہمارے نزدیک یہ ایک مستحسن امر ہے، جیسا کہ اوپر تفصیل سے واضح کیا گیا۔

۲۔ اسی طرح تعزیرات سے متعلق جرائم میں کوڑوں کی سزا ختم کردی جائے گی۔ یہ بھی حکومت کے جائز اختیار کا استعمال ہے۔

۳۔ زنا کے مقدمے کے متعلق قرار دیا گیا ہے کہ اس میں پولیس کا کردار نہ ہونے کے برابر ہوگا، استغاثہ براہ راست متعلقہ جج کے پاس دائر ہوگا اور وہی ملزم کی گرفتاری اور دیگر امور سے متعلق کاروائی کا مجاز ہوگا۔(بل کی دفعہ ۹) ہم نے بھی اس کتابچے میں یہی تجویز دی ہے۔

۴۔ قذف کے متعلق قرار دیا گیا ہے کہ اگر عدالت میں زنا کا الزام غلط ثابت ہوجائے تو قذف کے لئے نئے استغاثے کی ضرورت نہیں ہوگی، بلکہ زنا کا الزام لگانے والے اور گواہوں کے خلاف قذف کی کاروائی کی جاسکے گی۔(بل کی دفعہ ۲۲) قذف آرڈی نینس میں اس شق کا شامل کرنا بھی ہماری تحقیق کے مطابق فقہاء کی تصریحات کی رو سے نہایت ضروری ہے۔

۵۔ ترمیمی بل کی دفعہ ۲۴ میں قرار دیا گیا ہے کہ قذف کا مقدمہ اگر مستغیث واپس لے تو مقدمہ ازسر نوشروع نہیں کیا جائے گا، نہ ہی تعزیری سزا دی جائے گی۔ اسی طرح بل کی دفعہ ۱۶ میں قرار دیا گیا ہے کہ زنا کا ملزم اقرار جرم پھر جائے تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی خواہ اس کا کچھ حصہ پہلے سے جاری ہو چکا ہو۔ ہم نے بھی اس کتاب میں یہی تجویز دی ہے۔

۶۔ شاید اس ترمیمی بل میں سب سے زیادہ قابل اعتراض بات یہی محسوس کی جارہی ہے کہ اس کے ذریعے زنا بالجبر کو حدزنا آرڈی نینس سے نکال کر مجموعۂ تعزیرات پاکستان میں شامل کردیا جائے گا۔(بل کی دفعہ ۵) ہماری تحقیق کے مطابق یہ بھی نہایت صحیح اقدام ہے، کیونکہ زنا بالجبر ہماری ناقص رائے کے مطابق حد نہیں بلکہ جرمِ سیاسۃ ہے (جسے اس بل میں تعزیر قرار دیا گیا ہے)۔ اس جرم کی تعریف، اس کے اثبات کے طریق کار اور اس کی سزا کے متعلق تمام امور حکومت کے اختیار میں ہیں، البتہ اس سلسلے میں وہ اسلامی شریعت

کے قواعد عامہ کا لحاظ رکھے گی۔ چنانچہ زنا بالجبر کی جو تعریف اس بل میں پیش کی گئی ہے اس پر ہمیں یہ اعتراض ہے کہ اس کے تحت اس جرم کا ارتکاب ہمیشہ کوئی مرد ہی کرتا ہے، (بل کی دفعہ ۵) حالانکہ ایک مفروضے کے طور پر ہی سہی، اس کا امکان بہرحال ہے کہ اس جرم کا ارتکاب کوئی عورت کرے اور اس کا شکار کوئی مرد ہو۔

۷۔ جہاں تک حدزنا آرڈی نینس میں ''نکاح صحیح'' کے الفاظ کو ''نکاح'' میں تبدیل کرنے کی بات ہے (بل کی دفعہ ۱۳) اس کے متعلق عرض ہے کہ اصولاً یہ بات صحیح ہے کہ نکاح ''صحیح'' نہ بھی ہو تو ملزم کو شبهة کا فائدہ مل جاتا ہے۔ (یہاں پھر اس کی وضاحت ضروری ہے کہ اس بل میں شبهة کو شک کا فائدہ سمجھا گیا ہے، حالانکہ اس سے مراد امر قانونی یا امر واقعی میں خطا ہے۔) اس ترمیم کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ دیہاتوں میں عام طور پر نکاح اور طلاق کی رجسٹریشن مسلم فیملی لاز آرڈی نینس کے تحت نہیں ہوتی، اس لئے سابقہ شوہر اپنی بیوی پر زنا کا دعوی دائر کر دیتا ہے۔ اگر واقعی مسئلہ یہ ہے تو مسلم فیملی لاز آرڈی نینس میں ترمیم وقت کی ضرورت بن جاتی ہے۔ واضح رہے کہ اس آرڈی نینس کے بنائے جانے کے وقت سے علما کی جانب سے اس پر مسلسل یہی اعتراض کیا جاتا رہا ہے، مگر ارباب اقتدار نے اس پر کبھی کان نہیں دھرا۔

ہمارے نزدیک اس بل کی قابل اعتراض شقیں درج ذیل ہیں:

۱۔ ترمیمی بل کی دفعہ ۱۳ کے تحت قرار دیا گیا ہے کہ حدزنا آرڈیننس میں زنا کی تعریف (دفعہ ۴) سے وضاحت حذف کر دی جائے گی۔ اس وضاحت میں قرار دیا گیا ہے کہ زنا کے جرم کے لئے محض دخول کا واقع ہونا کافی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ وضاحت قرآن وسنت اور فقہائے اسلام کی تشریحات کے مطابق ہے۔ دخول سے کم تر کی بے حیائی کو شرعاً زنا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اور دخول ہو جائے تو اس کے بعد انزال ہو یا نہ ہو زنا کا جرم وقوع پذیر ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس وضاحت کے حذف کرنے سے زنا کا پورا تصور ہی تبدیل ہو جائے گا۔

۲۔ ترمیمی بل کی دفعات ۱۹(۱) اور ۲۸(۱) کے تحت قرار دیا گیا ہے کہ حدزنا آرڈیننس کی دفعہ ۲۰ اور حدقذف آرڈیننس کی دفعہ ۱۷ سے پہلا proviso ختم کر دیا جائے گا۔ ان دفعات میں قرار دیا گیا ہے کہ اگر ان آرڈیننس کے تحت مقدمہ قائم کر دیا جائے مگر جج کی رائے میں مجرم نے کسی اور جرم کا ارتکاب کیا ہو اور اس جرم کی سزا دینے کا اختیار وہ جج رکھتا ہو تو وہ مجرم کو وہ سزا سنا سکتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ ترمیم غیر ضروری ہے۔

اگران شقوں کوختم کیا گیاتو اس کا ایک نتیجہ یہ ہوگا کہ یا تو مجرم جرم کی سزا پائے بغیر بری ہو جائے گا، یا اس کے خلاف نیا مقدمہ قائم کرنا ہوگا۔ان دونوں صورتوں کی قباحتیں واضح ہیں۔

۳۔ترمیمی بل کی دفعہ ۱۸ کے تحت قرار پایا گیا ہے کہ حدزنا کی دفعہ کی دفعہ ۱۷ سے ''یا دفعہ ۶'' کے الفاظ حذف کردیئے جائیں گے۔آرڈیننس کی متعلقہ دفعہ رجم کے طریق کار کے متعلق ہے اور دفعہ ۶ زنا بالجبر کے بارے میں ہے جسے آرڈیننس سے نکال کر مجموعہ تعزیرات پاکستان میں شامل کرنے کا کہا گیا ہے۔اس لئے دفعہ ۱۷ سے ان الفاظ کا حذف کرنا ضروری ہے۔تاہم قابل توجہ بات یہ ہے کہ حکومت نے دفعہ ۱۷ میں رجم کے طریق کار کو قرآن وسنت کے مطابق کردینے کی کوئی کوشش نہیں کی ہے۔اس دفعہ میں قرار دیا گیا ہے کہ جب مجرم کو پتھر مارے جائیں گے تو اسی دوران میں اسے گولی ماردی جائے گی۔ ہماری ناقص رائے میں اس کے لئے قرآن وسنت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔اور آرڈیننس کی اس دفعہ میں ترمیم ضروری ہے۔

۴۔ لعان سے متعلق دفعات کو قذف آرڈی ننس سے نکال کر Dissolution of Muslim Marriages Act میں شامل کرنے کا کہا گیا ہے۔(بل کی دفعہ ۳۰) اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ لعان کا تعلق سزاؤں سے زیادہ تنسیخ نکاح کے طریقوں سے ہے، اس لئے اس کے لئے مناسب جگہ وہی ایکٹ ہے۔دوسری طرف ترمیمی بل کی دفعہ ۲۶ میں قرار دیا گیا ہے کہ حد قذف آرڈی ننس میں لعان سے متعلقہ دفعہ ۱۴ کی ذیلی دفعات ۳ اور ۴ حذف کردی جائیں گی۔اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ لعان خالصتاً تنسیخ نکاح کا ذریعہ بن جائے گا اور حد زنا و حد قذف سے اس کا تعلق بالکل ہی ختم ہو جائے گا۔حالانکہ لعان تنسیخ نکاح کا ایک ذریعہ صرف اسی صورت میں بنتا ہے جب شوہر اپنے دعوے کے حق میں اور بیوی اس کے خلاف قسمیں کھائے۔اگر عورت اس الزام کو تسلیم کرلے تو اس پر حد زنا جاری کی جائے گی، جیسا کہ حد قذف آرڈی ننس کی دفعہ ۱۴ ذیلی دفعہ ۴ کا کہنا ہے۔اسی طرح اگر شوہر الزام لگائے مگر قسم کھانے سے انکار کرے، یا عورت الزام مسترد کردے مگر قسم نہ کھائے تو ایسی صورت میں کیا کیا جائے گا؟ قرآن کریم کا تو صریح فرمان ہے کہ شوہر قسم کھائے تو اس کے بعد عورت سے زنا کی حد صرف اسی صورت میں ٹل سکتی ہے جب وہ بھی چار مرتبہ الزام کے جھوٹا ہونے کے متعلق قسم کھائے اور پانچویں دفعہ جھوٹے پر اللہ کی لعنت بھیجے۔(سورۃ النور، آیت ۸۔۹) اسی لئے فقہاء نے قرار دیا ہے کہ قسم نہ کھانے والے فریق کو اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب وہ قسم

نہ کھائے یا اپنے جرم کا اقرار نہ کرے۔ یہی حد قذف آرڈی نینس کی دفعہ ۱۴ ذیلی دفعہ ۳ میں قرار دیا گیا ہے ۔اسی بنا پر لعان کا تعلق صرف تنسیخ نکاح سے ہی نہیں، بلکہ حد زنا اور حد قذف سے بھی قائم ہو جاتا ہے۔اس لئے ہمارے نزدیک ترمیمی بل کی یہ دفعہ قرآن وسنت اور فقہائے اسلام کی تصریحات سے عین متصادم ہے۔

۵۔ ہمارے نزدیک ترمیمی بل کی سب سے زیادہ قابل اعتراض بات یہ ہے کہ حدود آرڈی نینس کو دیگر قوانین پر جو بالا دست حیثیت (overriding effec) دی گئی ہے وہ ختم کر دی جائے گی۔ چنانچہ بل کی دفعات ۱۲ اور ۲۹ میں قرار دیا گیا ہے کہ حد زنا آرڈی نینس کی دفعہ ۳ اور حد قذف آرڈی نینس کی دفعہ ۱۹ حذف کر دی جائیں گی۔ یہ ترمیم نہ صرف غیر ضروری بلکہ انتہائی خطرناک نتائج کا باعث بن سکتی ہے۔سوال یہ ہے کہ جب دستور میں طے کیا گیا ہے اور حکومت کا دعوی بھی یہی ہے کہ قانون سازی قرآن وسنت کے مطابق کی جائے گی تو پھر حدود قوانین کو دیگر قوانین پر بالا دست قرار دینے میں کیا قباحت ہے، بالخصوص جب ان قوانین سے تعزیرات ختم کر دی جائیں گی اور یہ صرف حدود پر ہی مبنی ہوں گے؟ کیا اس طرح حکومت حدود اللہ میں تبدیلی کے امکان کو قبول کر رہی ہے؟

اللھم أرنا الحق حقا ، و ارزقنا اتباعه . و أرنا الباطل باطلا ، و ارزقنا اجتنابه .

آمین!

کتابیات

(یہاں صرف ان کتابوں اور مقالات کی فہرست دی جارہی ہے جن کا اس کتابچے میں حوالہ دیا گیا ہے یا جن سے اس کتابچے کی تیاری میں براہ راست مدد لی گئی ہے۔وقت کی اہم ضرورت ہے کہ اسلامی قانون حدود اور پاکستان میں رائج حدود قوانین پر مختلف زبانوں میں لکھی گئی کتابوں اور مقالات کی مفصل فہرست مرتب کی جائے۔کاش کوئی تحقیقاتی ادارہ اس طرف توجہ دے!)

عربی کتب

۱۔ الانصاری،عبدالعلی بن نظام الدین، **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**،المکتبۃ التجاریۃ،القاہرۃ،۱۹۲۴ء

۲۔ البابرتی ، اکمل الدین، **شرح العنایۃ علی الھدایۃ** ، **علی ھامش فتح القدیر**،المطبعۃ المیمنیۃ،مصر

۳۔ البخاری،ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل،**الجامع الصحیح**،مکتبہ دارالسلام،لاہور

۴۔ ابن قیم الجوزیہ ، **احکام اھل الذمۃ**،دارالکتب العلمیۃ،بیروت،۲۰۰۲ء

۵۔ الترمذی، ابوعیسی محمد بن عیسی، **سنن الترمذی**،مکتبہ دارالسلام،لاہور

۶۔ الجونفوری شیخ احمد ملاجیون، **التفسیرات الاحمدیۃ فی بیان الآیات الشرعیۃ**،المطبع الکریمی،بمبئی،تاریخ ندارد

۷۔ السباعی،مصطفیٰ، السنة و مکانتها فی التشریع الاسلامی ،دارالفکر،دمشق،۱۹۸۹ء

۸۔ السجستانی ،ابوداود، سنن ابی داود ، مکتبہ دارالسلام،لاہور

۹۔ السرخسی ،ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل ، تمهيد الفصول فی الاصول ،مکتبہ مدنیہ لاہور، تاریخ ندارد

۱۰۔ السرخسی ،ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل، المبسوط ،داراحیاء التراث العربی، بیروت

۱۱۔ السیوطی،امام جلال الدین، الاشباه و النظائر ،داراحیاء الکتب العربیۃ،القاہرۃ،۱۹۵۹

۱۲۔ الشاطبی ،ابواسحاق، الموافقات فی اصول الشريعة ،المکتبۃ التجاریۃ الکبری،القاہرۃ، ۱۹۲۲ء

۱۳۔ الشربینی،شمس الدین محمد بن محمد الخطیب، الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ،المطبعۃ العامرۃ،القاہرۃ،۱۹۶۶ء

۱۴۔ الشوکانی،محمد بن علی بن محمد، ارشاد الفحول ،مکتبۃ نزار مصطفیٰ الباز،مکۃ المکرمۃ،۱۹۹۷

۱۵۔ الطبری،ابوجعفر،جامع البیان ،دارالفکر،دمشق،۱۹۸۲ء

۱۶۔ عبیداللہ بن مسعود،صدرالشریعۃ، التوضيح فی حل جوامد التنقیح ،قدیمی کتب خانہ، کراچی،۱۹۷۸ء

۱۷۔ عودۃ،عبدالقادر، التشريع الجنائی الاسلامی ،دارالکتب الاسلامیۃ،الریاض،۱۹۸۸ء

۱۸۔ الغزالی،امام ابوحامد، المستصفی من علم الاصول،داراحیاء التراث العربی،بیروت

۱۹۔ القشیری،مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم ،مکتبہ دارالسلام،لاہور

۲۰۔ الکاسانی ،علاؤالدین، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ، المکتبۃ الرشیدیۃ، کوئٹہ ، تاریخ ندارد

۲۱۔ المرغینانی، برہان الدین، الهداية فی شرح بداية المبتدی ،داراحیاء التراث العربی، بیروت

۲۲۔ النسائی،عبدالرحمان،سنن النسائی ،مکتبہ دارالسلام،لاہور

English Books

23- Ahmad, Anis, *Women and Social Justice - An Islamic Paradigm*, Institute of Policy Studies, Islamabad, 1996

24- Keneddy, Charles, *The Implementation of Hudud Ordinances in Pakistan*, Islamic Studies, Vol. 26, No. 4, 1987

25- Edgar Bodenheimer, *Jurisprudence - The Philosophy and Methodology of Law*, Cambridge, 1974

26- Emmanuel Zafar, *Law and Practice of Islamic Hudood*, Khyber law Publishers, Lahore, 1987

27- H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961

28- Jeremy Bentham, *Theory of Legislation*, London, 1976

29- John Austin, *Lectures on Jurisprudence*, London, 1911

30- Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964

31- Muhammad Mushtaq Ahmad, *Use of Force for the Right of Self-determination*, Unpublished Thesis for LLM (Shariah), Faculty of Shariah and Law, International Islamic University, Islamabad, 2006

32- Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, Islamabad, 2000

33- Nyazee, Imran Ahsan Khan, *General Principles of Criminal Law*, ALSI, Islamabad, 1998

34- Nyazee, Imran Ahsan Khan, *The Concept of Riba and Islamic Banking*, Niazi Publishing House, Islamabad, 1995

35- Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law*, Islamic Research Institute, Islamabad, 199*mic Law*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1994

36- Patel, Rashida, *Islamization of Laws in Pakistan*, Faiza Publishers, Karachi, 1986

37- Ronald Dworkin, *Hard Cases*, Harvard Law Review 8 1975, 1057

38- Sardar Sher Alam Khan, *The Role of the Judiciary and the Objectives Resolution*, Institute of Policy Studies, Islamabad, 1994

اردو کتب

۳۹۔ اصلاحی، امین احسن، تدبر قرآن، فاران فاؤنڈیشن لاہور، ۲۰۰۲ء

۴۰۔ اصلاحی، امین احسن، تفہیم دین، فاران فاؤنڈیشن، لاہور، ۱۹۹۲ء

۴۱۔ اصلاحی، امین احسن، جدید اسلامی ریاست میں قانون سازی اور مسائل، (مرتب محمد رفیع مفتی)، ارالتذکیر، لاہور، ۲۰۰۵ء

۴۲۔ پرویز، غلام احمد، قرآنی فیصلے، ادارۂ طلوع اسلام، لاہور، ۱۹۸۲ء

۴۳۔ تنزیل الرحمان، اسلامی قانون قصاص و دیت و حدود، قانونی کتب خانہ، لاہور

۴۴۔ دبور، انور محمود یوسف، نفاذ حدود میں شبہات کا اثر، (مترجم سید نظیر الحسن گیلانی)، ضیاء القرآن، پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۶ء

۴۵۔ سبحانی، عنایت اللہ، حقیقت رجم، کتاب گھر پشاور، تاریخ ندارد

۴۶۔ شاہتاز، نور محمد، تاریخ نفاذ حدود، فضلی سنز کراچی، ۱۹۹۸ء

۴۷۔ عثمانی، عمر احمد، ''رجم حد ہے یا تعزیر''، ادارۂ فکر و نظر کراچی، ۱۹۸۱ء

۴۸۔ غازی، محمود احمد، محاضرات فقہ، الفیصل ناشران کتب لاہور، ۲۰۰۵ء

۴۹۔ غامدی، جاوید احمد، اجتہاد کی ضرورت و اہمیت، ماہنامہ ''اشراق'' لاہور، اگست ۲۰۰۰ء، ص ۴۴۔۴۵

۵۰۔ غامدی، جاوید احمد، اسلامی علوم کے اساسی مسائل، دانش سرا، لاہور، تاریخ ندارد

۵۱۔ غامدی، جاوید احمد، برہان، دارالاشراق، لاہور، ۲۰۰۱ء

۵۲۔ غامدی، جاوید احمد، میزان، دارالاشراق، لاہور، ۲۰۰۱ء

۵۳۔ فاروق، محمد، حدود اور قصاص و دیت آرڈی ننس کا تنقیدی جائزہ قرآن و سنت کی روشنی میں، عورت فاؤنڈیشن پشاور، ۲۰۰۴ء

۵۴۔ لدھیانوی، شہاب مبین لرجم الشیاطین: رجم کی شرعی حیثیت، مکتبہ لدھیانویہ کراچی

۵۵۔ مدرار، مدرار اللہ، پرویز اور قرآن، مدرار العلوم، مردان، ۱۹۸۶ء

۵۶۔ مودودی، ابوالاعلی، رسائل و مسائل، اسلامک پبلی کیشنز لاہور

۵۷۔ مودودی، ابوالاعلی، سنت کی آئینی حیثیت، ادارۂ ترجمان القرآن، لاہور، ستمبر ۱۹۶۱ء

۵۸۔ ندیم، خورشید احمد، اسلام کا تصور جرم و سزا، عالمی ادارۂ فکر اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۹۷ء

۵۹۔ ہاشمی، طفیل، اسلامی تعلیمات کی روشنی میں حدود آرڈی ننس کا ایک جائزہ، نیشنل ریسرچ اینڈ ڈیولپمنٹ فاؤنڈیشن، پشاور، ۲۰۰۴ء

۶۰۔ ہاشمی، محمد متین، اسلامی حدود اور ان کا فلسفہ، دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور، ۱۹۹۹ء

Cases

61- PLD 1958 SC 533 (*Dosso Case*)

62- PLD 1972 SC 139 (*Asma Jilani Case*)

63- PLD 1973 SC 49 (*Ziaurrahman Case*)

64- PLD 1983 FSC 1 (*Hazoor Bakhsh Case*)

65- PLD 1989 FSC 95 (*Begum Rashida Patel Case*)

66- PLD 1992 SC 559 (*Hakim Khan Case*)

اسلامی نظریاتی کونسل رپورٹس

٦٧۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ، سال ٧٨ـ١٩٧٧ء، حکومت پاکستان، اسلام آباد

٦٨۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹ، ٨٧ـ١٩٨٦ء، حکومت پاکستان، اسلام آباد، اشاعت دوم اگست ١٩٩١ء

69- Hudood Ordinance 1979 (Pakistan) - An Interim Brief Report, Prepared by In'amullah and Muhammad Khaild Masud, The Council of Islamic Idealogy, Government of Pakistan 2005, Updated 17 July 2006, <www.cii.gov.pk>